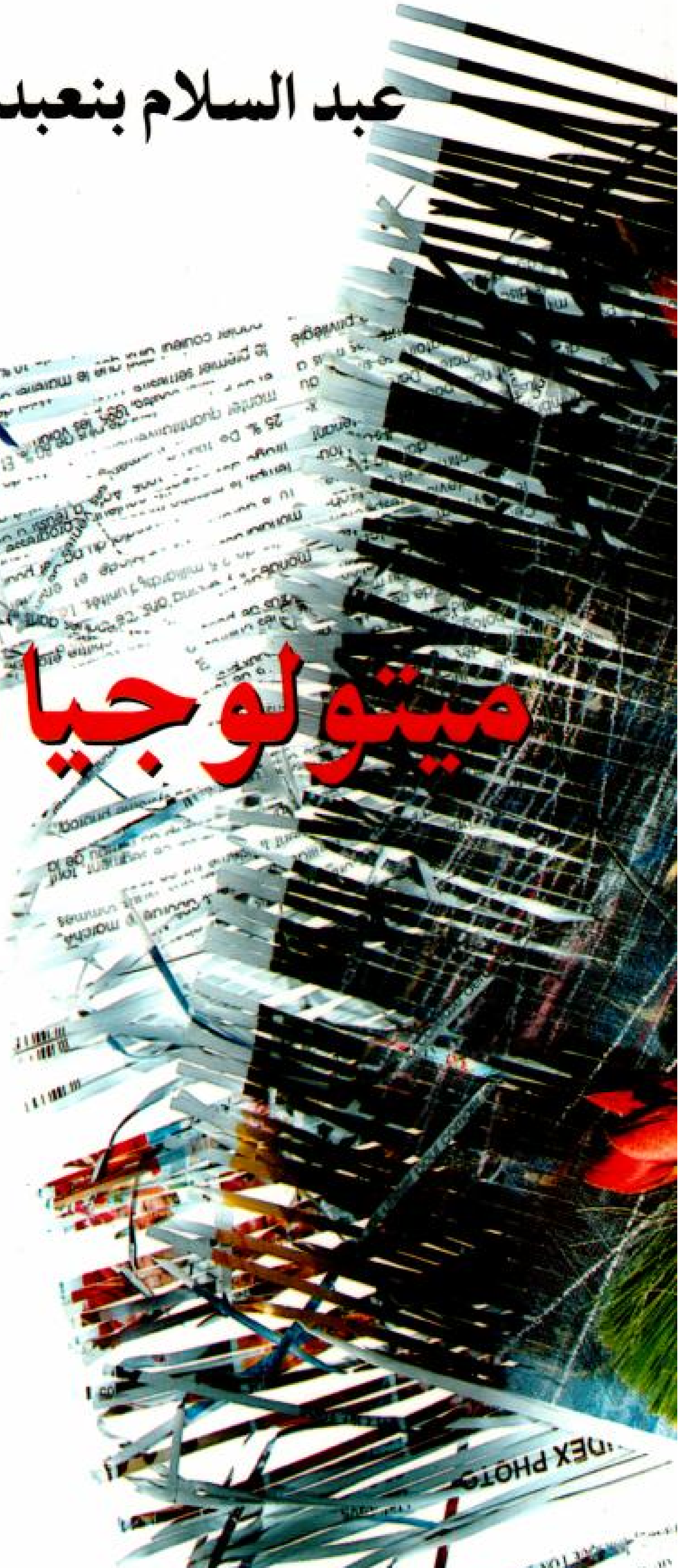
عبد السلام بنعبد العالي



ميتولوجيا الواقع

دار توبقال للنشر

ميتولوجيا الواقع

للمؤلف

الفلسفة السياسية عند الفارابي
دار الطليعة، بيروت، 1979، ط1981/2، ط1986/3، ط1996/4.
الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا
دار الطليعة، بيروت، 1981، ط1993/2.
درس الإبيستيمولوجيا
(بالاشتراك مع سالم يفوت) دار توبقال، الدار البيضاء، 1985، ط1988/2.
التراث والهوية
دار توبقال، 1987.
أسس الفكر الفلسفي المعاصر.
دار توبقال، 1991.
ثقافة الأذن وثقافة العين
دار توبقال، 1994.
بين - بين
دار توبقال، 1996
في الترجمة
شراع، 1998

ترجمات

الصهيونية واليسار الغربي، ع.الخطيبي.
دار العودة، بيروت، 1980.
الكتابة والتناسخ عبد الفتاح كيليطو
المركز الثقافي العربي، دار التنوير. بيروت/الدار البيضاء 1985.
الرمز والسلطة بيير بورديو.
دار توبقال، 1985، (ط. الثانية 1987)
درس السيميولوجيا، رولن بارث
دار توبقال، ط.1985/1، ط1986/2، ط1993/3.
جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو
(بالاشتراك مع أ.السطاتي) دار توبقال، 1988.

بالاشتراك مع محمد سبيلا
الفلسفة الحديثة
دار الأمان، 1991.
سلسلة دفاتر فلسفية
دار توبقال
1-التفكير الفلسفي، 1991
2-الطبيعة والثقافة، 1991
3-المعرفة العلمية، 1992
4-الحقيقة، 1993
5-اللغة، 1994
6-الحداثة، 1995
7-حقوق الإنسان، 1996

عبد السلام بنعبد العالي

ميتولوجيا الواقع

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي - ساحة محطة القطار
بلفدير - الدار البيضاء 05 - المغرب
الهاتف : 60.05.48 (02)
الفاكس : 60.05.48 (02) و 40.40.38 (02)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 1999

الايداع القانوني رقم 1999/443

إلـــى

وائل ولؤي

1 . تحت الأنظار

يؤكد جان بيار فرنان، وهو أحد المختصين بالدراسات الإغريقية، أن الإغريق لم يكونوا ليميزوا في الإنسان بين ما يشكل "صميم وجوده"، وبين ما ليس إلا مظهرا خارجيا.

فالفرد لم يكن لينفصل عندهم عما حققه وأنجزه، ولا ليتميز عن ذريته وذويه وأصدقائه. الإنسان هو ما قام به وهو ما يشده إلى الآخرين. ولا يصح هنا حتى الحديث عن امتداد للذات في الموضوع، أو للباطن في الخارج. إذ لا مسافة هنا تفصل "الذاتي" عن الموضوعي، والباطني عن الخارجي، والأخلاقي عن السياسي، ولا فارق إطلاقا بين الخطأ والخطيئة والفشل.

ذلك أن الإنسان الإغريقي كان يعيش في مجتمع ضيق مغلق يحيا فيه الناس "وجها لوجه". لا نعني بذلك أنه مجتمع مواجهة وصراع، بل ربما العكس هو الصحيح. إنه، ظاهريا على الأقل، مجتمع تناغم وانسجام يعيش فيه كل فرد على مرأى من الجميع و"تحت أنظارهم". فهو يتصرف وفق ما يرتضونه ويعمل حسب ما "يرونه". قيمة المرء وهويته تستمدان من اعتراف أمثاله داخل المدينة. وعندما يسيء هو التصرف، لم يكن ليشعر بـ"أزمة ضمير"، وإنما كان يحس بالحاجة إلى أن "يغرب بوجهه" عن الناس ويختفي عن أنظارهم. وربما لهذا السبب كانت الغربة والمنفى خارج المدينة تتخذ عند الإغريق دلالة كبرى، أخلاقية وسياسية، بل أنتولوجية. كان الإبعاد عن المدينة نفيا لإنسانية الإنسان وعدم اعتراف بقيمته ومحوا لهويته. **لقد كان إبعاده عن الأنظار إعداما حقيقيا.**

ولكن، هل هذا الأمر وقف على الإغريق وحدهم؟ فمن منا اليوم من لا "ينهل من معين الآخرين"؟ كلنا نحيا، أو نود أن نحيا، على مرأى من الجميع. صحيح أن مجال الرؤية قد اتسع، وأن "المدينة" غدت عالما هو أشبه بالقرية الصغيرة، إلا أن مجتمع الإعلام، يجعل كلا منا، شاء أم أبى، يرمي بنفسه، عبر وسائل الاتصال، تحت أنظار جمهور لا ينفك يتسع.

على رغم هذا فإن فرنان يصر على أن يرى فارقا جوهريا بين "الوقوع تحت الأنظار" في الحالتين كلتيهما. ذلك أننا لا ينبغي أن نخلط، في نظره، بين مجتمع "وجها لوجه"، وبين مجتمعات الفرجة. المجتمع الأول تتحكم فيه أخلاق الشرف أما الثاني فأخلاق الضمير. ثقافات المجتمع الثاني تميز، على عكس الأول، بين الذاتي والموضوعي، بين الباطني والخارجي، بين الأخلاقي والسياسي. فما نعرضه اليوم على مرأى ومسمع من الآخرين ليس هو حياتنا الباطنية، أو على الأقل، ليس هو كل حياتنا وإنما هو "صور مصطنعة **مفبركة**، وإخراج يتلون حسب الحاجيات الظرفية"، وهي، بطبيعة الحال، صور ما تفتأ تزول لتدع المكان لأخرى تنقضها.

الصورة التي ترتسم في أعين الآخرين، في المجتمع الأول، جزء من هوية صاحبها وبعد من حياته الباطنية-الخارجية، وتحقيق لبطولة ورسم لعلمة. أما الصور التي تتناقلها وسائل الاتصال في مجتمعات الفرجة فهي تنتج بعد "إخراج"، وهي لا تشكل إلا رأسمالا رمزيا إلى جانب الرأسمال الفعلي الذي يكمن وراء تلاحق الصور.

كأن فرنان يريد أن يقول إن الوقوع تحت الأنظار في الحالة الثانية ترف باستطاعة الذات أن تستغني عنه ما دامت تتوافر على رقيب داخلي يجعلها تحت المراقبة حتى إن هي اختفت عن الأنظار،

ولكن، هل باستطاعتنا اليوم أن "نوجد" من غير أن نقع تحت الأنظار. **أليس الوجود اليوم**، كما يقول بورخيس، **هو الرؤية؟ ألسنا نعمل صباح مساء على التشبه بالصور التي ما تفتأ مرايا الوجود تعكسها عنا والتي ما تنفك**

وسائل الإعلام تصنعها لنا؟ أليس الوجود اليوم هو مظهر الوجود وصورته؟ ألسنا نكون بقدر ما لا نكون؟

حينئذ سيغدو كل مجتمع بشري مجتمع مرايا، ولن يعود الفارق بيننا وبين القدماء إلا فارقا بسيطا يتمثل في أن الإنسان عندهم كان يعيش تحت أنظار آخرين محصوري العدد معروفي الأسماء، أما نحن فنعيش تحت أنظار، بل بفضل أنظار، لا حد ولا حصر لها.

2 . مجتمع الفرجة

لعل نقل اللفظ الفرنسي Spectacle إلى اللغة العربية بلفظ فرجة يغيّب بعض الشيء المعاني التي تعنيها هذه الكلمة في أصلها. ولعل أهم تلك المعاني ذاك المتعلق أساسا بالرؤية والنظر. فالـ Spectacle هو ما يجلب النظر والـ Spectator اللاتيني هو ما يرى ومن يرى.

صحيح أن النظر لا بد وأن يتلون بألوان من الإعجاب والتلذذ والافتتان، وأن المشاهد لا بد وأن تتحول إلى موضوع فرجة وارتياح واحتفال. إلا أن المقصود أساسا هو ما أصبحت تطبع به المجتمعات المعاصرة حيث غدا كل ما يعاش، يعاش على نحو غير مباشر مبتعدا متحولا إلى تمثيل représentation.

يردنا هذا إلى المعاني الأصلية لكلمة فرجة من حيث هي انفراج وابتعاد وانكشاف.

مجتمع الفرجة إذن هو مجتمع يعاش فيه الشيء مبتعدا عن ذاته مفوضا بديله وصورة عنه. إنه المجتمع الذي يستبدل فيه العالم المحسوس بمقتطف من الصور التي توجد "فوقه"، والتي تقدم نفسها على أنها هي المحسوس بلا منازع.

الفرجة إذن هي تلك الحركة الدؤوبة التي تطبع المجتمعات المعاصرة والتي تستعمل وسائل متنوعة من دعاية وإعلان وإشهار كي **"تجعل مرئيا ذلك العالم الذي لم يعد يمكن الإمساك به مباشرة"، تجعله "تحت الأنظار"**.

في مثل هذه المجتمعات إذن يغدو العالم صورا، يغدو العالم صـورة العـالم، كما يصبح الإنسان فيه مشاهدا متفرجا Spectateur، رائيا مرئيا.

من الطبيعي أن يصبـح النظـر كمـا يقـول ديبـور، "هـو الحاسـة الإنسـانية الممتازة التي كانها اللمس فيما سلف"، ولكن هذا لا يعني إطلاقا أن الفرجة مجـرد وهم ومظهر. إنها، على العكس من ذلك، هي "الواقع الذي تتحول فيه كل حيـاة إنسانية إلى مظهر".

حتى وقت قريب كانت علاقة الإنسان بالوجود يمكن أن تفـهم عـن طريـق الثنائي الوجود/التملك "être/avoir". أما اليوم فإن الثنائي المتحكم في الإنسـان هـو الوجود والمظهر "être/paraître".

على هذا النحو ليست الفرجة مجرد ديكور ينضاف للعـالم الواقعـي. إنـها ليست مجموعة من الصور، و"**إنما علاقة اجتماعية تتوسطها الصور**". إنـها لـب "لا واقعية المجتمع الواقعي" فوراءها عملية تحويل وإنتـاج وصناعـة. ولعلـها أهـم صناعات العالم المعاصر، ذلك العالم الذي أصبح فيه "كل شيء يباع ويشـترى، أي سلعة. الفرجة بالضبط هـي اللحظة الـتي تحقـق فيـها السـلعة "احتلالهـا الكلـي للحياة الاجتماعية". معنى ذلك أن العلاقة بالسلعة لا تصبح "مرئية" فحسب، بل إن المرء لا يعود باستطاعته أن يرى سواها "فالعالم الذي يراه هـو عالمـها". ليسـت الكوكاكولا والاديداس والنايك منتوجات نستهلكها، ولا هي مجرد صور نراها أنـى اتجهنا بأنظارنا.

إنها عالمنا، عالم أوهامنا.

3 . الحداثة و... الموضة

يشير هـايدغر إلى أن انتشـار التقنيـة يصـاحب بانسـحاب لـ"موضوعـات" الطبيعة التي تترك المكان للأشياء القابلة للاستهلاك. وهكذا تتحول الـ Substance إلى Subsistance، والطبيعة إلى أشياء تكون "في المتناول". فـ"الرايـن" علـى سـبيل المثال، لم يعد ذلك النهر العظيم، نهر شومان وهولدرلـين، نـهر المنظـر الجميـل، وإنما "غدا موضوع زيارات تنظمها وكالة أسفار أقامت على ضفافه صناعـة خاصـة بـالعطل". أمـا الغابـات فـأصبحت "منـاطق خضـراء" **أي كائنـا داخـلا في مخطـط استهلاكي.**

مع انتشار التقنية إذن أصبحت الطبيعة كلها "مدخرات". لكن الغريـب أن الادخار لا يحيل هنا إلى الثبات والبقاء والدوام. وإنما، على العكس من ذلـك، إلى الحركة والانتقال والزوال. لذا يقول هايدغر "**إن الكـائن اليـوم هـو الكـائن القـابل للاستبدال**". فما أن يوجـد حتـى يسـعى نحـو الـزوال، ومـا أن يكـون حتـى "لا يكون"، وما أن ينتج حتى يسير نحو الاستهلاك والهـلاك ليـدع المكـان لمـا يحـل محله. وحتــى فكـرة الـترميم و"الإصـلاح" اليـوم أصبحـت فكـرة "مضـادة للحيـاة الاقتصادية" من حيث هي محاولة للحفاظ مـا أمكـن علـى الكـائن والإبقـاء عليـه. "الإصلاح" يعمل ضد طبيعة الكـائن–التقـني أو قـل إن الإصـلاح يعمـل عبثـا ضـد طبيعة الموجود. وهو لن يعمل في نهاية الأمر على إنقاذ الموضوع من "الهلاك"، لأن حياته كموضوع هي أن يزول ويستعاض عنه ببديله.

هذا بالضبط ما تعكسه ظاهرة الموضة. فليست قيمة الموضة في التغيـير الـذي تلحقه بالألوان والأشكال. قيمتها ووظيفتها هي في استبدال النماذج من فصل لآخـر ومن سنة لأخرى. قد نستغرب اليـوم لكـون موضوعـات الاسـتهلاك لم تعـد تعمـر طويلا ظـانين أن ذلـك يعـود لعـدم جـودة المصنـوع، معتقديـن أن السـبب في عـدم التعمير هو نقص أو خلل أو عدم اتقان. والحقيقة أن المصنوع اليوم يلغى مـن حـيز الاستهلاك حتى وإن لم يصبه أي عطب. هذا ما نلاحظه كثيرا في مجال الأجـهـزة الإلكترونية التي لا تعود صالحـة للاسـتهلاك حتـى وإن كـانت مـا تـزال صالحـة

للاستعمال. وهذا ما يجعلنا نعيد النظر في مفهوم التقادم ذاته. فهو لم يعد خاصية ملازمة للمصنوع بقدرما أصبح علاقة تربط المصنوع بذاك الذي يحل محله. وحتى الموضة نفسها لا ينبغي أن ننظر إليها على أنها تمس قطاعا دون آخر وجانبا دون غيره. الموضة ليست خاصة باللباس أو السيارات أو الأفكار. **الكائن الحديث كائن موضة**. فالسيارة والملبس والقيمة والفكرة واللحن، كل هذه "الموضوعات" لا تستبدل اليوم لما يعتريها من بلى، وإنما لكونها غدت بطبيعتها كائنات "ظرفية"؟ لا توجد إلا في انتظار ما سيأتي. وهذه الظرفية تطبع مفهوم الزمان ذاته. فليس الاستمرار اليوم هو ثبات ما ينقل ودوامه. الاستمرار هو التحول الدائم لما ينفك يتجدد. فعصر التقنية هو، بلا منازع، عصر التحديث.

4 . ... وإنهما لعالمان!

تعطي اللغة الفرنسية لكلمة سيمولاكر Simulacre معاني متعددة لا تنتقل فحسب من المعنى إلى ضده، وإنما تضعنا، في الوقت ذاته، أمام نظرتين متباينتين إلى الكون والزمان والإنسان. وقد حاول فوكو أن يحصي، في مقال مهم استعمالات هذه الكلمة فردها إلى أربعة:

فالسيمولاكر هو الصورة التافهة في مقابل الحقيقة الفعلية.

- ثم أنه يعني تمثيل شيء ما، من حيث إن هذا الشيء يفوض أمره للآخر،

- وهو يعني كذلك الكذب الذي يجعلنا نستعيض عن علامة بأخرى.

- لكن، إلى جانب هذه المعاني "السلبية" تأخذ الكلمة معنى قويا يجعلها تعني "القدوم والظهور المتآني للذات والآخر".

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن هناك معنى من هذه المعاني هو الأهم أو الأكثر صوابا والأقرب إلى الحقيقة. بل المهم أن كل هذه المعاني استخدمت، حتى وإن كان بعضها يفجر الآخر ويقضي عليه ويستبعده. تحدد المعاني الثلاثة الأولى عالم الميتافيزيقا التقليدية حيث يكون السيمولاكر هو النسخة المشوهة المحرفة

الخائنة في مقابل الصورة النموذجية والنسخة "المطابقة". السيمولاكر هنا شيطان ماكر يحاول أن يتدخل بين النموذج وصورته، وهو كائن مدع خادع تنكشف تفاهته إذا قيس بالنموذج الأصلي ليبدو مجرد كذب وخداع.

أما المعنى الأخير للكلمة الذي يعني "القدوم والظهور المتآني للذات والآخر" فهو يحدد عالما مغايرا، أو قل إنه يقلب العالم الأول مثلما "قلب" نيتشه الأفلاطونية. ذلك أن هذا المعنى يضعنا في عالم تكف فيه الصورة عن أن تكون ثانوية بالنسبة للنموذج، وهو يقدم لنا عالما يكون فيه للخدعة نصيب من الحقيقة والفعل والفعالية، بل من الوجود الفعلي.

ذلك أن القدوم المتآني للذات والآخر يعين العالم كلعبة مرايا، أي أنه يقدم لنا عالما لا مركز له ولا تضمه وحدة. والأهم من ذلك، أنه يجعله على حد تعبير بلانشو "ومضات لا تنتهي يحتجب فيها، في إشراقة اللف والدوران، غياب الأصل". يتمخض عن ذلك أن هذا العالم الذي يسكن فيه الآخر الذات، ولا يكون إلا بعد الذات عن نفسها، هو عالم التجدد اللامتناهي، وعالم البدائل والنظائر Les doubles.

الأهم من كل ذلك أن هذا العالم الذي يعينه المعنى الأخير للسيمولاكر هو عالم يحكمه العود الأبدي، أي أنه عالم لا وجود فيه للشيء إلا في عودته، إلا من حيث هو نسخة من نسخ لا متناهية، إلا من حيث هو صورة.

إذا كانت المعاني الثلاثة الأولى تنطلق من فكرة الأصل فتعتبر العالم نسخة تكرر الأصل وتستنسخه، فإن الأخير ينظر إلى الحياة وإلى معانيها في ديناميتها المتولدة عن فعالية. المعاني الأولى تعتبر أن النموذج سابق على التكرار؛ أما الثانية فتذهب إلى القول إن كل هوية تكرار. النظرة الأولى تفترض تشابها أصليا أما الثانية فتعتبر أن التشابه يتولد، وأن الفروع هي التي تحدد الأصول، وأن لا وجود في النهاية لا للصورة الأصلية ولا للنسخة المطابقة، وإنما لقوة إيجابية فعالة هي آلية الاستنساخ ذاتها.

5 . الثورة السيميولوجية

كتب رولان بارث: "ليس المعنى الأولي denotation إلا أسطورة علمية، تلك التي تقول بوجود حالة "حقيقية" للغة، كما لو أن كل جملة لا بد وأن تتضمن أصلا اشتقاقيا هو حقيقتها".

يكاد بارث يجمل هنا ما نود التعبير عنه في عبارة "الثورة السيميولوجية". ذلك أن الفكر المعاصر، وفي مجالات متنوعة لا تقتصر على اللسانيات والسيميولوجيا، وإنما تطول المعمار والنقد الأدبي والاقتصاد الخ... هو في "روحه" فكر لا-وضعي. أي أنه يجعل المعنى الأولي مفعولا للمعاني الثانوية Connotation ويجعل القيمة الاستعمالية مفعولا للقيمة التبادلية، ويجعل الحقيقة مفعولا للمجاز.

يقوم "الاقتصاد السياسي للعلامة" سواء كما هو عند بودريار، أو كما في أصله عند ديبور، على قلب العلاقة التي كانت تضعها الماركسيات التقليدية بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية. يقول ديبور: "لم تستطع القيمة التبادلية أن تظهر سوى بوصفها وسيطا للقيمة الاستعمالية، إلا أن انتصارها بأسلحتها الخاصة خلق شروط سيطرتها المستقلة. وعن طريق استنفار كل استعمال إنساني واحتكار إشباعه، انتهى الأمر بالقيمة التبادلية إلى توجيه الاستعمال".

نعتقد أن هذه "الثورة السيميولوجية" تجد أصولها في نظرية الاشتقاق اللغوي عند نيتشه. ذلك أن معنى الاهتمام باللغة عند صاحب الجنيالوجيا هو نفي للإحالة، نفي للواقع الخام. فالقول بالواقع الخام هو إنكار للكثافة التأويلية، وهو قول بحضور المعنى ونفي لخبث العلامات والدلائل. إن الدال عندما يحيل لا يرد إلى واقعة وإنما إلى دال آخر. وفي هذا المعنى يقول نيتشه: "إن ما يهمنا هو معرفة الكيفية التي تسمى بها الأشياء لا معرفة ماهيتها. فما يشتهر به شيء ما، أكان اسمه أو مظهره أو قيمته أو قياسه أو وزنه، كل هذه الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ، يشجعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر، تصبح

بالتدريج لحمة الشيء، ويتحول ما كان مظهرا في البدايــة إلى جوهـر ثـم يـأخذ في العمل كماهية".

فالوجود مفعول للمظــهر لا العكـس، والواقـع مفعـول للمعيـش، والحقيقـة مفعول للمجاز والعالم البشري هو عالم المظاهر والمعاني الثانوية. أما المعنــى الأولـي فهو "أسطورة علمية".

6 . مجتمع مرايا؟!

يدعونا جون بودريار، لكي نفهم آليات المجتمع المعاصر الذي يتحكم فيــه الإشهار (الإعلام) والموضة واستطلاع الآراء، أن نرفع عن تلك الفعاليات كل طـابع "واقعي"، وننظر إلى الإشـهار فيمـا وراء الصـواب والخطـأ، وإلى الموضـة فيمـا وراء الجمال والقبح، وإلى استطلاع الآراء فيما وراء الصـدق والكـذب، وبصفـة أعـم، إلى الأشياء في وظيفتها كدلائل، في ما وراء النفع والضرر.

ليس الإشهار ولا استطلاع الرأي ولا الموضة إخبـارا وإسـتدلالا أو إقناعـا أو برهنة. صحيح أن كل هاته الفعاليـات هـي أقـرب إلى المـرآة الـتي تعكـس الأذواق والمطامح والرغبات والميول، لكنها مرايـا فعالـة، **إذ تعكـس عـن المجتمـع صـورة تدفعه إلى أن يستنسخها فيحاول أن يتشبه بالصور التي تعكس عنه.**

إن المنطق المتحكم في هذه الآليات منطق غريب يمزج بـين الحلـم والواقـع، بين النبوءة والتنبؤ. فهي لا تخبر عن وقائع، بـل **تخلـق الواقـع الـذي تتنبـأ بـه فتنبئ عنه.** فحتى إن سلمنا بأن هذه الفعاليات هي من قبيل الإخبار، فينبغي أن نسلم كذلك بأن هذا الإخبار ينتج ما يخبر عنه، فالإشـهار مثـلا مـرآة يـرى فيـها المجتمع ذاته وما يرغبه فيحاول أن يتطابق مع الصورة التي تعكسـها لـه. والـدور نفسه يقوم به استطلاع الرأي. إنه يتنبأ بالأحداث الاجتماعيـة والسياسـية فيحـل محلها وينتهي بأن يعكسها.

في لعبة المرايا هذه من الصعب الحديث عن علة ومعلول، أو قل إنها لعبـة دائرية انعكاسية يغدو فيها المعلول علة. على هذا النحو وحده يمكن أن نفـهم دور

الإشهار والموضة واستطلاع الآراء في مجتمعاتنا المعاصرة. فكل هذه الفعاليات، التي لم يعد بإمكان المجتمع المعاصر أن يحيا من دونها، تصنع واقعها الذي "تخبر عنه" وتتطلع إليه عندما تستطلعه.

ليس المنطق المتحكم هنا كما قلنا هو منطق البرهان والاستدلال، ولكن ليس هو كذلك "المنطق" الإيديولوجي. إذ لا يتعلق الأمر بقلب واقع مفترض أو تشويه أفكار أو خلق أوهام، وإنما بممارسة فن جديد وصناعة مستحدثة تخص المجتمعات المعاصرة وتميزها. هذا الفن هو فن **جعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد على أنها كذلك**، إنه الفن الذي يجعل الإخبار متقدما عما يخبر عنه، ويجعل **"الواقع" مفعول الخبر**. ها هنا لا تنفعنا في ضبط الآلية المتحكمة مفاهيم الموضوعية والذاتية، ولا الصواب والخطأ، ولا حتى الوهم واللاوهم. فنحن هنا لسنا أمام موضوعات ولا أشياء، وإنما أمام دلائل وعلامات يتحكم فيها لا منطق العلوم أو منطق الإيديولوجيا، وإنما "منطق" السيميولوجيا.

7 . ... في صناعة الرياضة

يصعب علي كثيرا، وأنا أشاهد مباريات البطولة الرياضية ومسابقاتها، أن أقنع نفسي بوجود فارق حقيقي بين الأبطال المشاركين. فمعظم المشاركين بالنسبة لي، إن لم يكونوا كلهم، أبطال يستحقون الميداليات جميعها. وعلى رغم ذلك فالساهرون على تنظيم المهرجانات الرياضية يصرون أشد الإصرار على أن يميزوا من بلغ خط الوصول بفارق عشر في المائة من الثانية فتفوق على من تخلفه، أو من تقدم برأسه أو رأس أصبعه على الآخرين، إلى غير ذلك من الفروق التي تبدو، في بعض الأحيان، مثيرة للضحك قياسا إلى المسافات المقطوعة.

كل هذا لأقول إن المشاركين في هذه المباريات إذا نظر إليهم بعين رياضية محض، كلهم أبطال، ولا فرق كبيرا بين من أحرز ميدالية ذهبية أو من اكتفى بالمشاركة.

لماذا إذن هذا الإصرار على إيجاد الفروق وتمييز الفائزين، وخلق الأبطال وشحن الانفعالات وإذكاء الحماسة. وبكلمة واحدة، خلق جو الفرجة؟ الجواب بطبيعة الحال: لاستخدام الرياضة لهدف يتجاوزها.

ذلك أن الرهان الذي تدور حوله المباريات الكبرى في كل ميادين الرياضة هو دوما شيء آخر سوى الرياضة. وهذا "الشيء الآخر" له تاريخ طويل يعادل عمره تاريخ الألعاب الأولبية منذ ميلادها عند الإغريق. فقد قيل عن هذه الألعاب إنها كانت حربا بلا حرب، حربا سلمية وسلما حربيا، سلما ما يزال يحتفظ ببقايا الحروب من رمي للرماح ومصارعة وعدو، الأمر الذي غدا عند الرومان "فرجة حربية" شبه حقيقية تنتهي بما تنتهي به الحروب عادة من قتلى وضحايا.

هذه الفرجة ما زالت إلى اليوم هي الطابع المميز للمهرجانات الرياضية والمباريات الكبرى. إلا أن المحرك الفعلي أخذ يتراوح اليوم بين السياسة والاقتصاد. فتارة كان الهدف الأساسي من تنظيم المباريات الكبرى سياسيا محضا وكانت الرياضة استمرارا للسياسة. وهكذا فمنذ ظهور الديكتاتوريات الأوروبية الحديثة اتخذت الرياضة دعاية لنجاح الأنظمة وفعاليتها. ولا عجب أن يقترن تنظيم بطولة العالم الأولى في كرة القدم بإرساء أسس الفاشية الإيطالية "فخلال العشرينات من هذا القرن تم بناء الملاعب الكبيرة وتنظيم بطولة العالم في كرة القدم وتطوير المباريات والاستغلال إلى أقصى حد لانتصارات الفريق القومي، وتقديم ذلك كتعبير حقيقي عن تفوق الأمة الإيطالية" ونجاح النظام الفاشي.

هذا الطابع السياسي ما زال بطبيعة الحال مستمرا إلى اليوم. يدل عليه بعض الرموز السياسية التي تطبع المقابلات منذ انطلاقاتها حتى نهايتها كعزف للأناشيد القومية ورفع الإعلام وتفجر العصبيات الوطنية والحماسة القومية.

ورغم هذا يبدو أن العامل المتحكم اليوم في "صناعة الرياضة" هو العامل الاقتصادي والإعلامي بالدرجة الأولى. لا يعني هذا البتة أن الرياضة ابتعدت عن السياسة، ولكن المؤكد أنها اليوم بـ"ابطالها" وفنونها وألعابها وأنواعها ومختلف مهرجاناتها ما هي إلا أداة مسخرة لخدمة مصالح المجموعات المالية الكبرى التي

توجد اليوم وراء التظاهرات والتجهيزات والألبسة والأحذية، وتلك التي توجد وراء القنوات التلفزيونية التي تبيع لأصحاب الإعلانات فترات البث الرياضي الذي يشد إليه أنظار عشاق الفرجة الرياضية.

الرياضي اليوم هو أساسا قميص ملون كتبت عليه أحرف وأرقام. والملاعب استوديوهات كبرى تخاطب جدرانها النظارة شعوريا ولا شعوريا. لقد تحولت الألعاب الكبرى إلى أسواق عظمى تعقد فيها صفقات تجارية بين منتجي "الصناعة الرياضية" وأصحاب الإعلام والإعلان. صحيح أن الرياضيين قد يستفيدون من العملية، لكن ذلك لا يبدو ذا شأن كبير إذا قيس بالمستفيدين الحقيقيين، ويبقى أن الرياضة، ككل شيء في مجتمع الاستهلاك "شيء يباع ويشترى".

8 . الاختلاف السانج

يشهد كثير من مناطق العالم ظاهرة يمكن أن ندعوها "صيحة الأقليات". فباسم الاختلاف العرقي أو الديني أو اللغوي تعلن كل جماعة عن تفردها وخصوصيتها و"حقها في الاختلاف"، فترفع شعار الانعزال وعدم الذوبان والانصهار في أي تكتل أو منظومة أو أمة، فتبدأ التناحرات والصراعات، بل الاقتتالات والحروب.

لو توقفنا قليلا عند هذه "الظاهرة" التي يبدو أنها احتدت في نهاية هذا القرن، فربما تبينا أن مردها هو سوء تفاهم كبير أصبح يغلف عبارة "الحق في الاختلاف". ذلك أننا أخذنا نكثر من استعمالها إلى حد أنها أصبحت لا تدل على معنى مضبوط، أو على الأقل، أصبحت تخفي وتغيب المعاني المتعددة التي كان مفهوم الاختلاف يعنيها عندما غدا "مفهوما" فلسفيا. ويظهر لنا أن الفيلسوف الذي استطاع -وما زال يستطيع- أن يعيننا على فهم هذه الظاهرة وتحليلها هو أبو الجدلية هيغل.

لتوضيح مفهومه عن الاختلاف يبدأ هيغل باستبعاد موقف رائج يدعوه هو الموقف السانج عن الاختلاف أو **الموقف الاختباري**. يرى هذا الموقف أن الأشياء

المتباينة تختلف عن بعضها اختلافا بحيث لا يبالي أحدها بالآخر indifférente ما دام كل منها مطابقا لذاته مكتفيا بها.

ما "يقف" عنده الموقف الاختباري من الاختلاف هو التنوع، هو الأشياء من حيث إن بعضها يتميز عن الآخر. وإذا كان هذا الموقف يعرف الاختلاف كما يعرف التطابق، إلا أنه لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهري.

يغدو الكائن هنا مجزءا إلى عناصر متعددة وأطراف متبعثرة خارج بعضها عن البعض. إن هذا الاختلاف لا يرقى حسب هيغل حتى إلى مستوى التعارض وبالأحرى التناقض. ذلك أن الشيء هنا لا يدخل في علاقة مع الأشياء الأخرى، وبالأحرى مع كل الأشياء الأخرى، "فالتمييز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني، أي اختلاف شيء أو تعيين عن آخره".

فالتنوع والتبعثر والتعدد لا ينتعش إلا إذا تلقت الأشياء التي تشكله السلب الذي هو سر الحركة التلقائية. والسلب لا يكون إلا بجر المخالف نحو آخره لا بإبعاده عنه. آنئذ يغدو الآخر ضروريا للذات، ولا يتحدد المخالف إلا بتعيينه الخاص بالنسبة للآخر، لآخره، فكل تعيين سلب ونفي. إنه تناقض الموجود الذي لا يكون إلا إذا لم يكن، أي أنه لا يكون هو هو إلا إذا خالف ذاته. وهكذا يغدو الاختلاف "باطنيا" يجعل الذات في بعد دائم عن ذاتها وينخرها من الداخل ولا يجعلها مكتفية بذاتها مستغنية عن كل خروج.

لا يغدو الاختلاف حينئذ التصريح بتميز وتمايز مطلق يفصل الذات عن العالم المحيط بها، ولا يعتبر خروجها عن ذاتها أساسا لوجودها، وإنما إقحاما للآخر في الذات نفسها. هنا يوضع الاختلاف "داخل" الهوية إن صح التعبير. لذا فهي تكون مطالبة قبل إعلان انفصالها عما عداها، أن تنفصل عن ذاتها، وتعين نفسها كحركة تباعد دائبة وليس كتعيين نهائي قائم متوفر على كل مزاياه، ومتميز عن كل ما عداه.

9 . الحوار حرب على مستوى اللغة

يعتقد البعض أن الحوار هو دوما طريق سلمي يبدأ بعد أن تهدأ الحروب وتسكت المدافع وتخفت النزاعات. يبدأ الحوار عندما تتقارب الآراء ويسود الموقف تكافؤ الأطراف وتعادل القوى. يكفي، والحالة هذه، لكي ينتهي النزاع ويتم الوفاق، التزام منطق العقل السليم وإبداء حسن النية اللازم، والتحلي بخصال الصدق والوفاء واحترام الذات والآخرين. الخلاصة أن هذا الموقف لا يفترض في الحوار تناحرا فعليا بين قوى وسلطات، وإنما تباينا في الآراء يتحكم فيه منطق عقلاني وتضبطه دوافع أخلاقية.

ماذا لو كان التكافؤ المفترض بين الأطراف أمرا وهميا؟! وماذا لو كانت أداة الحوار، التي هي اللغة، مرتع تناحر القوى وميدان مفعول السلطات. ذلك أن اللغة مفعول سلطة. فأن تطلق الأسماء، كما يقول نيتشه، هو "أن تكون سيدا". استراتيجية التسمية استراتيجية هيمنة وتسلط. إن حق السيد في إطلاق الاسماء يذهب إلى مدى بعيد، إلى حد أنه يمكن اعتبار أصل اللغة فعل سلطة صادرا عن هؤلاء الذين يهيمنون، فهؤلاء قالوا هذا وكذا، وألصقوا بموضوع ما وفعل ما لفظا معينا فتملكوهما.

تاريخ الأشياء هو تاريخ مسميات، وهو بالتالي تاريخ أسماء. وتاريخ الأسماء هو تتابع القوى المستحوذة التي تعطي المعاني وتحدد القيم. ذلك أن اسم الشيء ومعناه هو القوة التي تستحوذ عليه وتتملكه. بهذا المعنى فالواقع ذاته أسماء ونعوت. إنه أشياء، لكن الأشياء كلمات. والكلمات "كميات من القوة في علاقة توتر". لا بد للحوار إذن أن يدور في واقع لغوي تسوده علائق القوى. ولا بد لطرف من أطرافه أن يملك القوة ويفرض اللغة ويحدد المعاني ويطرح الإشكالات ويعين الحقائق ويفرض الحلول فيجعل الطرف الآخر صدى لإشكالاته وحلوله.

ليس الحوار، والحالة هذه، إلا حربا على مستوى الكلام. وهو لا يتحدد بآليات منطقية و"دوافع" أخلاقية تتوقف على نزاهة المحاور وصدقه وعدم تناقضه مع ما تعهد به، وإنما يتحدد أساسا، بعوامل "سياسية" تعود لطبيعة القوى

المتناحرة واستراتيجيات الهيمنة والتحرر. فتنظر إلى الواقع، باشيائه وكلماته، على أنها مفاعيل سلطة، ولا ترى في الخلافات بين المتحاورين حول دلالات الكلمات ومعانيها، وتأويل القوانين وشرحها، إلا خلافات بين سيد ومسود، بين قوة وأخرى مضادة تسعى إلى تبديل المسميات والأشياء فتخوض حربا من نوع آخر هي "حرب الكلمات".

10 . عن الأدب والفلسفة

يصعب على كثير من المثقفين العرب أن يهدموا الأسوار التي تفصل بين الأجناس الأدبية، وبين هذه ومجالات أخرى للدراسة والبحث. وهكذا تراهم يقيمون خانات محكمة التحديد والحدود تميز ما هو أدب عما هو اجتماع أو تاريخ أو فلسفة... والظاهر أن الدراسات المعاصرة في مختلف المجالات قد أقامت قنطرات تصل هذا الفرع من المعرفة بذاك حتى غدا في أغلب الأحيان من المتعذر جدا الفصل بين هذا الصنف وذاك، سواء عند الباحث ذاته أو في ما يتعلق بمجال من مجالات البحث. وهكذا يتعذر علينا في بعض الأحيان أن نصنف اليوم بعض الكتاب ونحصرهم في خانة بعينها، ونمنعهم من دخول أخرى. هذا شأن فوكو بين الفلسفة والتاريخ والعلوم الإنسانية... وهذا شأن بارت وبلانشو ودريدا. وإذا اقتصرنا على هذا الأخير فمثلا نجده معروفا كناقد أدبي في الأمريكيتين، وكفيلسوف في فرنسا، وكناقد للتحليل النفسي أو للسانيات المعاصرة أو حتى لفلسفة الحقوق والفكر السياسي، في مناطق أخرى.

كل هذا لنقول إن الحدود بين الفلسفة والأدب ليست اليوم واضحة المعالم، بل ربما لم يعد لها معنى البتة. وتدليلا على ذلك، يكفي أن نتذكر أن الفلسفة ذاتها لم تعد اليوم تنصب على موضوع بعينه، وأنها غدت استراتيجية. وهي أساسا استراتيجية لتقويض الأزواج الميتافيزيقية، علما بأن مفهوم الميتافيزيقا ذاته لم يعد اليوم يعني جهة من جهات المعرفة، ولا فرعا من فروع الدراسات كما يقول هايدغر. الميتافيزيقا حاضرة في مختلف الأشكال الثقافية التي عرفها ويعرفها

الإنسان، وهي "حاضرة" في المطبخ والمعمار وفي الأدب، بل في اللغـة. فـإذا كـان لا بد أن نحتفظ لها بالتعريف التقليدي من حيث هي مبحث في الوجود، فينبغي أن نضيف إلى ذلك عبارة هايدغر من أن "اللغة هي مـأوى الوجـود ومثـواه". وحينئـذ تصبح استراتيجية الفلسفة مراوغة للغـة وتقويضـا للميتافيزيقـا وتفكيكـا لأزواجـها وتشريحا لنسيجها.

هذا التحول الذي عرفته الفلسفة، يذكرنا بتحول مشابه عرفه الأدب نفسـه الذي غدا، هو أيضا، وربما أساسا، استراتيجية لمراوغة اللغة وخيانتـها. هـذا مـا يؤكده كاتب أشرنا إليه في مقدمة هذا المقال هو رولان بـارث حينمـا يقـول "لسـت أعني بالأدب جملة أعمال ولا قطاعا مـن التبـادل والتعليـم، وإنمـا الخـدش الـذي تخلفه آثار ممارسة هي ممارسة الكتابة. وأقصد أساسا النص. وأعني نسيج الدلائل والعلامات التي تشكل العمل الأدبي. ما دام النص هو ما تثمره اللغة، ومـا دامـت اللغة ينبغي أن تحارب داخل اللغة. سيان عنـدي إذن أن أقـول أدبـا أو كتابـة أو نصا". وسيان أن نقول اليوم أدبا أو فلسـفة، فنحـن، في الحـالتين كلتيـهما، أمـام كتابة تستهدف مراوغة اللغة وتقويض الميتافيزيقـا وتفكيـك أزواجـها. أو قـل إننـا أمام سيميولوجيا تبحث في "منطق المعنى" أنى كان وحيث تولد.

11 . التلوث البيئي و"التلوث" الميتافيزيقي

تتعين "المدينة" بمفهومها الحديث وفق تحديد ذي ثلاثة أوجه كمـا يقـول م.دوسرتو:

1 – إنتاج فضاء "خاص": أي تنظيـم عقلانـي للفضـاء يحـول دون جميـع أشكال التلوث: التلـوث البيئـي بطبيعـة الحـال، ولكـن أيضـا التلـوث السياسـي والثقافي.

2 – إحلال نظام زماني "محل المقاومات العنيدة للتراث والتقليد"، وتمكين مستعملي المدينة من استراتيجيات دقيقة عوض مختلف أشكال التحايل الـتي مـن شأنها أن تفتح الأبواب "أمام عتمة التاريخ".

3 – إحداث كائن معروف يحمل اسما يعترف به الجميع هو اسـم المدينـة "كـي يكـون في استطاعة هاتـه أن تبـني الفضـاء انطلاقـا مـن عـدد محـدود مــن الخصائص الثابتة المتميزة والمرتبطة وتتعين مهام وتسـتعبد أشياء وتقبـل أخـرى، فيه إذن تعمل آلة التحديث والعقلنـة، ولكـن مـن حيـث هـي كذلـك فـإن الحيـاة المدينية تكشف شيئا فشيئا عن تسرب كل مـا تعمـل المدينـة الحديثـة علـى صـده والوقـوف أمامـه. لا يشـير دوسـرتو هنـــا إلى مختلــف أشــكال التلــوث البيئــي والإيكولوجي، وإنما إلى تلك الألوان من "التلوث" التي أخذ العقل الحديـث نفسـه يعرفها، والـتي ظـهرت ربمـا في ميتافيزيقـا فضاءاتنـا قبـل أن تتبلـور في فلسـفاتنا النظريـة. أليسـت "مدننـا" المفتوحـة بأسواقها الجديـدة، الـتي هـي عبـارة عــن "فضاءات كبرى"، أقرب إلى المتاهات منها إلى الأسـواق، والـتي يسيرها أنـاس لا نعرف أسماءهم ولا أحوالهم ولا حتى جنسـياتهم، (علـى عكـس صـاحب الدكـان المجاور الذي كانت حياته وقضاياه اليومية جزءا من الأخبار الـتي أتسـقطها كـل صباح) ؟ أليست هذه المدن أبعد ما يكون عن خصائص الحصر والحمايـة والرعايـة والضم والتحديد التي تميز العقل أو المدينة التقليدية؟ ولعل هذا ما دفع أحدهـم إلى الإشارة إلى أن "مدينة ما بعد الحداثـة" الناشـئة أضحـت موسـوعة ومتجـرا كبـيرا يضم مختلف أساليب العيش وأنماطه. إنها مسرح يسـمح بتعـدد الأدوار ومتاهـة لا مخرج لها ولا حد إلى درجة أن بعضها يقود إلى الآخر. وبكلمة واحدة، فإن مدينـة ما بعد الحداثة تشهد بحق على بداية أفول القيـم القائمـة علـى مبـدأ الـتراتب أو التجانس". مقابل ميتافيزيقا الكلية والانغـلاق والحصر والتجـانس تقـوم المدينـة- العقل المضاد ليلوث الفضاء التقليدي، ويتجـاوزه نحـو فضـاء واسـع هـو أقـرب إلى المتاهات و"الدروب التي لا تؤدي إلى غاية".

12 . "العمومية" ما بين الأمس واليوم

تشخيصا للمجتمع الحديث، ومحاولة للوقوف عند الآليات المتحكمة فيه، يعقد هابرماس مقارنة بين الدلالة التي كان يتخذها لفظ Publicité قديما، وتلك التي أصبح يقبل بها في المجتمع المعاصر.

فقديما كان هذا اللفظ يعني "محاولة لوضع الأشخاص والمشكلات أمام الجدال العمومي، بحيث يمكن للقرارات السياسية المتخذة أن تكون قابلة للمراجعة من طرف محكمة الرأي العام". ذلك أن الرأي العام كان أساسا جدلا واختلافا. ثم إن القضايا كانت تعرض عليه في "واضحة النهار" "وبهذا فقد كانت البوبليستي تتعارض مع السياسات التي تحيط نفسها بهالة من السرية والكتمان".

أما اليوم، فإن مختلف المجموعات ترعى مصالحها، على العكس من ذلك، بنهج سياسة مغلقة بنوع من السرية. وهكذا فعندما أضحت البوبليستي إعلانا لم تعد تعلن عن شيء، بل أصبحت تضمر وتخفي. وهي تحتال على مخاطبيها لتصل إليهم بشتى الطرق، ولتخاطب لا شعورهم فتوقعهم في حبالها. همها الأساس هو صناعة الأذواق وخلق الرغبات وترويج المنتوجات.

إن البوبليستي المعاصر، أي الإعلان، إذ يعطي الأشياء منزلة عمومية يجعلها مقبولة دون تحفظ ولا جدال. وهو إذ يخاطب الأشخاص، فليس بما هم مختلفون، بل بما هو "رأي عام" تذوب فيه الفروق ويمحي الاختلاف. وحتى عبارة "العمل الإعلاني أو الإشهاري" كثيرة الرواج، توضح أن البوبليستي لا يمكن أن تكون اليوم إلا شيئا مفبركا مصنوعا وفق ما تتطلبه الظروف وما تمليه الملابسات. إنها غدت "صناعة" هذا في حين أنها كانت "طبيعة"، أي أن وجودها كان مفترضا مبتوتا داخل المكانة التي يحتلها المثلون. فسواء تعلق الأمر بالأسواق العربية أو الأجورا اليونانية أو الفوروم اللاتيني، فإن مختلف هذه الفضاءات قد ارتبطت أساسا "بالعمومي"، أو قل إن "العمومي" كان حالا فيها داخلا في طبيعتها. أما البوبليسيتي اليوم، أما الإشهار اليوم، فلا فضاء طبيعي له، وذلك لسبب أساس وهو أنه يخترق جميع الفضاءات ويتخذ كل السبل وينهج جميع

الطرق لكي يبلغ الهدف المنشود بأن يجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد الدؤوب على أنها كذلك.

13 . الوثوقية والنقد، الجد والهزل

الفكر الوثوقي "فكر" جدي، على عكس الفكر النقدي الذي هو إلى الهزل أميل.

الوثوقية وقار وجد واجتهاد. أما النقد فلعب ورقص وانشراح. يصدق هذا على موضوعات الفكر مثلما يصدق على مناهجه. الوثوقية لا تشغل بالها بتوافه الأمور، ولا تولي كبير اهتمام للعابر الزائل المتبدل. إنها أشد تعلقا بالثوابت وما كان من الموضوعات ساميا "شريفا". وهي تتهيأ لتناول ذلك بما يناسب المقام.

أما الفكر النقدي فهو، مبدئيا، فكر مشاغب، قد يحتال بشتى الطرق كي يوقع الخصم في ارتباك وينزع عنه وثوقه ويفقده ثقته بنفسه.

لنستحضر الوجه السقراطي المتهكم. ولنتذكر تأفف ديكارت من "جدية" الفلسفة السكولائية، ولنذكر تهكم كييركغارد ومرح نيتشه وسخرية دولوز. إلا أن هذه الأسماء، رغم القاسم المشترك الذي يجمع بينها، تظل متباعدة تباعد نيتشه عن سقراط. فما الفرق بين تهكم هذا ومرح ذاك؟ وبصفة أعم ما الذي يميز سخرية المحدثين Humour عن تهكم الأقدمين Ironie؟.

يبين ج.دولوز أن ما يضم جميع أشكال التهكم (سواء في شكله السقراطي أو كما هو عند كييركغارد) هو أنها تتم على أرضية ميتافيزيقية. فهي تسجن التفردات في حدود الفرد والشخص. بحيث لا يكون التهكم "متسكعا" إلا في المظهر.

لهذا فإن تلك الأشكال تظل تحت التهديد الدائم للفكر المأساوي الذي يدخل معه التهكم في علاقات لا تخلو من التباس. "فقد كان ديو يونيزوس دوما مختبئا مقموعا خلف سقراط". لذا يضع نيتشه بين المتهكم التقليدي والحكيم

"المتعقل"، شخصية "الشاعر-المغني-الراقص" حيث يغدو الفكر الساخر، في الآن نفسه، مأساة ساخرة وسخرية مأساوية.

هذه السخرية تصدر عن تفردات لا تسجن داخل الأفراد أو الأشخاص. لا يعني ذلك، كما يقول دولوز، أننا نسقط في هاوية الأعماق التي لا أساس لها. وإنما نكون أمام تفردات حرة رحالة تنشد الأعماق المسطحة. إذ أن ما هو أكثر عمقا من أي عمق هو السطح والبشرة. ها هنا تتكون لغة جديدة تتخذ ذاتها نموذجا وواقعا. حيث يلتقي المعنى واللامعنى ليكفا عن التعارض التقليدي بينهما "كي يدخلا الحضور المشترك للنشأة الساكنة".

السخرية إذن هي فن السطوح والانثناءات، فن التفردات الرحالة والنقاط العشوائية التي لا تنفك تتنقل. هنا تمحي الأعماق والأعالي، ليبرز سمو السطوح وعمقها ويفتضح الوقار الكاذب للفكر الوثوقي، وتنكشف جديته الخادعة.

14 . من أجل تاريخ تراجعي

ينادي رولان بارث بإقامة تاريخ أدب تراجعي يقلب نزعة التمركز حول الكلاسيكية التي ميزت تاريخ الأدب الفرنسي. ويكفي، في نظره، دلالة على ذلك التمركز، التنبيه إلى الفضاء الذي ما زالت إلى الآن معظم رسائل الدكتوراه، يتم الدفاع عنها داخله. إنه قاعة لوي ليار في جامعة السوربون: "علينا أن نحصي عدد الصور التي تعج بها جدران تلك القاعة. إنها الآلهة التي تهيمن على المعرفة الفرنسية في مجموعها: هناك كورني وموليير وباسكال وبوسويي وديكارت وراسين، وكل هؤلاء تحت رعاية ريشوليو".

لا تكتفي هذه النظرة إذن بالتعلق بالتراث، بل إنها لا تنظر إليه إلا من مركزه. فما يتقدم المركز أو يلحقه يعتبر تمهيدا له أو تخليا عنه: "من يتقدم الكلاسيكية يمهد لها، ومن يلحقها يستعيدها أو يتخلى عنها".

قلب "نزعة التمركز حول الكلاسيكية" لا يعني إهمال التراث الأدبي وإنما زحزحة المركز الذي يجعل ذلك التراث نفسه يدور عليه. إنه إقامة تاريخ تراجعي

"ينير فيه الحاضر الماضي"، أو على حد تعبير بارت نفسه: "عوض النظر إلى تاريخ الأدب من خلال منظور تكويني مغلوط، **ينبغي أن نجعل من أنفسنا نحن مركز هذا التاريخ. سننطلق من القطيعة المعاصرة الكبرى ونجعل هذا التاريخ ينتظم حول تلك القطيعة. وعلى هذا النحو سنتكلم عن الأدب الماضي انطلاقا من لغة الحاضر، بل انطلاقا من لسان الحال"**.

النظرة الأولى إلى التراث الأدبي نظرة اتصالية تسعى إلى مد خيوط الوصل بين الحاضر والماضي، والكشف عن "النفس الخالدة التي ترقد في كل حاضر"، أما النظرة التراجعية فهي انفصالية "تجعل التاريخ برمته ينتظم حول القطيعة المعاصرة"، وتجعلنا نرتبط بماضينا بمقدار ما ننفصل عنه.

لا بد، والحالة هذه، من أن يكون التاريخ التراجعي تاريخا انتقاديا تقويضيا. فلا تراجع بدون انفصال، ولا انفصال بدون انتقاد. إلا أن هذا الانتقاد يظل هو السبيل الوحيد لتقديس من ينظر إليهم التاريخ الاتصالي على أنهم "آلهة الفكر" والأهم من ذلك أنه هوالطريق الممكن لرصد "الحدث" الأدبي في وحدته وتفرده. ذلك أن التاريخ الأول، إذ يجعل كل حدث عالقا بالمركز، إما تمهيدا أو عودة واسترجاعا، فإنه يذيبه في حركة مستمرة ويحشره ضمن الكل الموحد. أما التاريخ التراجعي فإنه، إذ يحاول خلخلة المركزية، ينظر إلى "الأحداث" الأدبية كتحولات تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس.

15 . الحركات الاجتماعية الجديدة

يتساءل آلان تورين: ما الذي يلعب الدور الأساس الذي كانت تلعبه الحركة العمالية في قلب المجتمعات الصناعية خلال النصف الثاني من القرن الماضي؟ ذلك أن الصراع، في هذه المجتمعات لم يعد ينحل إلى المقابلة بين المواطن والسلطة، أو العامل ورب المعمل. صحيح أن هذا النوع من الصراع ما زال مستمرا حتى اليوم، إلا أنه أصبح يجد حله عن طريق التحالف والمفاوضة أكثر مما يجده عن طريق العنف والنضال.

إن الصناعة الحديثة لم تعد تنتج الثروات والموارد، وإنما أصبحت تنتج الأشخاص والثقافة واللغة والإعلام والصور.

بناء على ذلك، فهناك فضاءات اجتماعية مركزية جديدة فيها أصبح الصراع يتبلور، وتلك الفضاءات الجديدة تعرف اليوم صراعات تعادل في قوتها تلك التوترات التي عرفتها الساحة الاجتماعية بزعامة الحركات العمالية.

إنه إذن تحول عميق في الحقل السياسي، حيث أصبح الثقافي والفردي يجد مكانه داخل السياسي، "لقد أمكن للاقتصاد في القرن الماضي أن يصبح سياسة، أما اليوم فإن الثقافي هو الذي يشق طريقه نحو السياسة"، ومن هنا ميلاد "حركات اجتماعية جديدة" لا تسير في "اتجاه التاريخ" ولا تستهدف تحقيق معناه، وإنما تحاول أن تعطي معنى للحياة الشخصية للفرد. **فالفرد لا يدافع هنا عن نفسه كعامل أو منتج وإنما كإنسان له الحق في الصحة والثقافة.** ما يهدف إليه المجتمع الصناعي هو تحويل التربية إلى تكوين، وملاءمة هذا "التكوين" مع متطلبات السوق وسوق العمل على الخصوص. وإن كان الفضاء الجامعي يبلور التوتر الاجتماعي اليوم، فذلك لأنه أحد المراكز الاجتماعية الأساسية التي يسلب فيها الفرد حقا من حقوقه، أعني الحق في "التغذية الثقافية".

على هذا النحو أيضا يبرر تورين الاستجابة التي لقيتها مظاهرات الممرضات في فرنسا لدى الرأي العام الفرنسي. فالفضاء الطبي يبلور هو كذلك التوتر الاجتماعي. والفرنسي إنما يدافع عن نفسه، وعن صحته وكرامته، بدفاعه عن الممرضات وقضاياهن.

يعترف تورين أن حركة هذه "الحركات الاجتماعية الجديدة" قد تفهم، في الظاهر، على نحو غير جديد، كأن ينظر إليها على أنها، هي أيضا، حركة مأجورين يطالبون بتحسين أوضاعهم الاقتصادية. وهو لا ينفي هذا الجانب "التقليدي" عند تلك الحركات، إلا أنه يرى فيها أقوى من ذلك. والدليل أنها لم تستطع أن تجد نفسها كليا في الحركات النقابية التقليدية. وهذا يصدق أساسا على الحركات الطلابية.

وعيب الديموقراطيات الغربية الحالية أنها ليست تمثيلية بالمعنى الصحيح، لا بمعنى أنها لا تمارس الانتخابات التمثيلية المعهودة، وإنما لكونها لم تستطع أن تنقل إلى مستوى مراكز القرار الصراعات الحقيقية التي تستقطب المجتمعات الحالية، أو قل إنها لم تأخذ بعد مأخذا جديا هذه "الحركات الاجتماعية الجديدة".

16 . الناقد المؤلف

يتسم النقد عندنا بنزعة عدوانية صريحة. فأمام كتابة مؤلف وإبداع مبدع ينتصب الناقد لمجابهة الخصم وإفحامه، بل تكذيبه وتجريحه. وإلى جانب العوامل التاريخية والأدبية والشعرية، نستطيع أن نتكلم عن عامل لا يقل عن هذه أهمية هو العامل النفسي. فتلك العدوانية هي رد فعل ودفاع عن النفس. وسرعان ما يتحول ذلك الدفاع إلى هجوم. وهو هجوم يجد تبريره في الدور الثانوي الهامشي الذي يناط بالنقاد عادة إلى جانب المؤلفين والمبدعين.

ذلك أن باستطاعتنا أن نتكلم عن تقسيم للعمل المعرفي والفني، إلى جانب تقسيمات العمل المعهودة. وهذا التقسيم يضع في جهة، بل في واجهة، من ينظر ومن يبدع، وفي الواجهة الأخرى من يكتفي بأن ينظر ما نظر، ويبدع في ما سبق الإبداع فيه. وربما لا يصح هنا حتى الحديث عن إبداع ثان ما دام الناقد، كما قيل، مبدعا فاشلا.

يذكرنا الثنائي مبدع/ناقد بثنائي آخر عرف هو كذلك التفاضل ذاته. إنه ثنائي مؤلف/مترجم. غير أن نظريات الترجمة المعاصرة أخذت تفكك هذا الثنائي الأخير معيدة الاعتبار للمترجم، جاعلة منه مؤلفا، وجاعلة من المؤلف مترجما.

نستطيع أن نقول إن هذا التفكيك أخذ يطول ثنائي النقد والإبداع. ذلك أن النقد لم يعد ينظر إليه على أنه عمل ثانوي يأتي ثانية بعد عمل أول أولي. والفكر المعاصر إبداعا وتنظيرا، ليس معرفة وإبداعا أولا ثم نقدا في ما بعد. إنه ليس تنظيرا ثم تنظيرا للتنظير، بل هو في جوهره نقد. حتى أن البعض لا يكاد يميز،

في ذلك الفكر، بين جانب "إيجابي" بناء، وآخر سلبي "هدام". **فالنقد اليوم ليس جانبا أو مرحلة أو وجها من وجوه الفكر المعاصر. وإنما هو جوهره وروحه.** ومنذ الثورات الإبيستمولوجية، التي عرفها القرن الماضي، غدا الفكر نقدا وانفصالا وهدما وتقويضا وحفرا وتفكيكا.

بناء على ذلك، لن يعود التمييز بين النقد والإبداع، بين الناقد والمؤلف تمييزا ذا معنى. ولعل هذا ما يقصد إليه بورخيس إذ يقول "كل مرة أقرأ فيها مقالا ينتقدني أكون متفقا مع صاحبه، بل إنني أعتقد أنه كان بإمكاني أن أكتب أنا أحسن من ذلك المقال بنفسي. ولربما كان علي أن أنصح أعدائي المزعومين بأن يبعثوا إلي بانتقاداتهم، قبل نشرها، ضامنا لهم عوني ومساعدتي، وكم وددت أن أكتب باسم مستعار مقالا قاسيا عن نفسي".

ها نحن أما حالة يتماهى فيها الناقد والمؤلف، وربما ينتفيان فيها معا ويذوبان ليغدوا مفعولين لـ"شيء" يتجاوزهما ويكتب بهما قد يكون هو الجنس الأدبي، بل قد يكون اللغة ذاتها.

17 . غضب الثقافة

أظهرت نسبة المهاجرين المعلن عنها أخيرا في فرنسا، أن قضية الهجرة، المعلنة أو السرية، لا يمكن أن تكون هي السبب الفعلي في ما تعرفه فرنسا من أزمة اجتماعية حقيقية. ولعل ذلك هو المغزى الأول الذي ينبغي إعطاؤه لغضب المثقفين والسينمائيين الذي أعلنوا عن عصيانهم. أراد المثقفون أن يقولوا بذلك العصيان إن الهجرة ليست هي الداء، وإن محاربتها ليست هي الدواء.

صحيح أن الغضب في حد ذاته لا يوجه أصبع الاتهام إلى جهة بعينها. إنه ليس ثورة على آخر بقدر ما هو استياء من الذات، واعتراف بعجز فعلي أمام الأزمة العميقة التي تعرفها فرنسا، بل أمام الخطر الذي أصبح يتهدد مكتسبات الجمهورية. هذا الخطر الذي اعترف به اليمين ذاته. فهو إذ أعلن مؤازرته لليسار

في مقاومة مد لوبن فإنما حفاظا على "الإرث الجمهوري" الـذي لم يعـد، وربمـا لم يكن، بالقوة التي توهمتها أجيال بعد أجيال.

ولكن، هل هذا كل ما تبقى للمثقف؟ هل عصيان القانون هو المنفـذ الممكـن لمعالجة الأوضاع؟ لا ينبغي أن نفهم من العصيان خروجا على القـانون. ربمـا صح أن نقارن هذا العصيان بما يقوله دولوز عن الرحل، فالرحل رحل لأنهم لا يذهبون بعيدا عن أوطانهم. **إنهم رحل لأنـهم لا يـبرحون أماكنـهم ولا يذهبـون بعيـدا.** إنهم "يتعلقـون" بأوطانـهم، مثلمـا يتشـبث هـؤلاء المثقفـون بالقـانون وبمكتسـبات الجمهورية.

تنبأ البعض بعودة محتملة لأيار (مـايو) 68. غـير أنـه يبـدو أننـا أبعـد مـا نكون عن تلك الحقبة. دليـل ذلـك أن العصيـان لم يلـق مسـاندة حقيقيـة مـن أي حزب يساري. والشاهد الأكبر على ذلك عدم ظـهور زعيـم الحـزب الاشـتراكي في مظاهرة باريس. صحيح أن ذلك لا يعـني مطلقـا أن معظـم الفرنسـيين لا يسـاندون المثقفين في غضبهم. إلا أن البعد الذي يمكن أن يتخذه ذلك الغضـب لا يظـهر أنـه سيبلغ ما بلغته ثورة 68.

وعلى رغم ذلك، فإن هذا الغضـب رغـم محدوديتـه ذو دلالـة كـبرى. إنـه كشف أن فرنسا العريقة في التاريخ تواجه اليوم، بين ما تواجهه، أزمة هوية. إنها لم تعد في مسـتوى نفسـها ولا في مسـتوى مكتسـباتها التاريخيـة وشـعاراتها الـتي غيرت التاريخ وحددت معالم العصور الحديثة.

كان سارتر قد كتب أيام الحرب الجزائرية عن "عـار فرنسـا في الجزائـر"، وربما لو قدر له أن يشـارك مـن جديـد المثقفين غضبـهم لكتـب عـن "عـار فرنسـا المـزدوج في الجزائـر" و"عارهـا أمـام المـهاجرين"، و"أمـام إفريقيـا" بـل "أمـام تاريخها"؟!

18 . الكتابة ... وتعدد الأزواج

ما أصبح يشكل ظاهرة تسترعي الانتباه، وليس مجرد حالات نادرة متناثرة، تنقل كتابنا بين منابر متعددة وترحالهم الطويل. فلم يعد يحرج الكاتب عندنا أن يظهر على صفحات جرائد متباينة الاتجاه مختلفة المشارب، ولا أن يلبس لباس اليمين في مناسبة ويتكلم لغة اليسار في أخرى. بل إنك قد تجد المقال نفسه يظهر هنا وهناك، لا بلغات مختلفة، وإنما باللغة ذاتها والعنوان نفسه والتوقيع ذاته.

وإذا كان هذا التنقل لا يخلق لدى الكاتب، في أغلب الأحيان، أدنى حرج، فإنه يربك القارئ الذي قد لا يكتفي بأن ينظر إلى القضية في جانبها الأخلاقي فحسب، بل حتى في وجهها الإيديولوجي فيعتبرها حربائية و"انتهازية".

وعلى رغم ذلك، فإن القضية ليست غريبة عنا ولا هي جديدة في آدابنا. لقد عاشها أدباؤنا واستساغها نقادنا. فقد كان بإمكان الشاعر، على سبيل المثال، أن يمدح بقصيدة واحدة عدة أمراء. كانت القصيدة نفسها تدخل عدة بلاطات وترحل مع صاحبها. وقد "دأب ابو تمام نفسه، وتلميذه البحتري على فعل شيء من هذا القبيل". كانت القصيدة تشبه قديما بناقة تائهة. تتبع مسارا مجهولا. بل إن بعض النقاد قد حاولوا أن "يقننوا" هذه "العهارة الثقافية".

وهكذا ينصح صاحب العمدة الشاعر ألا يعيد استعمال القصيدة إلا إذا رفض الأمير الذي وجهت إليه أن يكافئ عليها. فإن حدث وغير المنبر في هذه الحال فهو تغيير مشروع. إذ أن القصيدة ما زالت بكرا، وباستطاعة صاحبها أن يزوجها لأمير آخر. وربما في هذا المعنى رد أحد الشعراء على من عاتبه على التنقل بين "المنابر" والبلاطات "هن بناتي أنكحهن من شئت".

إذا ترجمنا لغة صاحب العمدة إلى لغتنا لقلنا إذا بيعت حقوق الطبع والنشر فلا مجال لتغيير المنبر، وإذا بيعت الكتابة فلا مجال لإعادة بيعها. أما إذا لم يتم البيع فالترحال مباح...

إلا أن هناك اختلافا جوهريا يحول بيننا وبين نقل لغة ابن رشيق إلى لغة العصر، وترجمة قانونه إلى لغتنا. إن صاحب العمدة يفترض أن المشترين متكافئون وأن المنابر متعادلة. بل إنه يفترض شيئا أعمق من ذلك، وهو أن المنبر لا يسهم في تحديد معنى الكتابة وتوجيه مدلولاتها. إنه يسلم أن المعاني أرواح لا يدنسها جسم الكتابة وماديتها والحبر الذي كتبت به والجريدة التي نشرت عليها والصفحة التي اتخذتها في تلك الجريدة.

19 . امتداح الخطأ

لعل من أهم الاختلافات التي تميز العقلانية المعاصرة عن العقلانية التقليدية، أن الأولى تعلي من شأن الخطأ وترفع من قيمته وتبوئه مكانة عليا.

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن الخطأ لم تكن له قيمة في نظريات المعرفة التقليدية. معروف أن أبا الفلسفة الحديثة قد افترض شيطانا ماكرا يخدع العقل ويغشه. بل إن ديكارت جعل في العقل نفسه فعاليات تعوقه عن المعرفة مثل الذاكرة والخيال. وعلى رغم ذلك فإن العقلانية التقليدية لم تكن لتجعل الخطأ يتمتع بقوة تمكنه من أن يصمد ويستمر في الوجود. فقد كانت هناك دوما لحظة يرتفع فيها الخطأ ويزول ليدع المكان للمعارف الصائبة اليقينية.

ما يميز العقلانية المعاصرة، إذن، أن الخطأ لم يعد فيها من قبيل الكائن العرضي الزائل الذي قد يعفينا منه قليل من الحذر وحسن النية وعدم التعجل والسبق إلى الحكم.

يعتقد ج. كانغليم أن الفضل كل الفضل يرجع إلى فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار في إعادة الاعتبار لمفهوم الخطأ. فهو الذي أوضح أن الفكر هو أولا وقبل كل شيء، قدرة على الغلط، وأن للخطأ دورا إيجابيا في نشأة المعرفة العلمية. فالحقيقة تستمد معناها عند باشلار، من حيث إنها تقويم لأخطاء. فكأن "وجودها" مدين للخطأ. بل إن "صورة الفكر العلمي ذاته ليست إلا حقيقة منسوجة على أرضية من الخطأ". فلا وجود لحقائق أولى ومعارف بدهية. إن

الأخطاء هي الأولى. وفي البدء كان الخطأ. وكل حقيقة جديدة تولد بالرغم من البداهة و"كل تجربة موضوعية صحيحة يجب أن تحدد دوما كيفية تصحيح خطأ ذاتي".

فالخطأ والجهل ليسا نقصا وعيبا ولا وجودا. **ليس الجهل فراغا معرفيا. الجهل كثافة وامتلاء.** والمعرفة "لا تصدر عن الجهالة مثلما ينبثق النور من الظلمة". الجهل بنية متماسكة: "إنه نسيج من الأخطاء الإيجابية الملحة والمتماسكة".

إن الفكر، وهو أمام المعرفة العلمية لا يكون قط حديث النشأة، بل يكون شيخا مثقلا بالسن لأنه يحمل من ورائه عمرا طويلا، هو بالضبط عمر أخطائه. وعندما "يبلغ" الحقيقة فليس ذلك تطلعا إلى أمام، بل مراجعة ورجوعا إلى خلف. فكل حقيقة هي دوما ما كان ينبغي أن نعتقده، وليس ما يجب علينا اعتقاده. كل بلوغ لحقيقة لا بد وأن يصاحبه نوع من "الندم الفكري".

على هذا النحو لا يكتفي الخطأ بأن يتقدم الحقيقة في الزمان، بل إنه يتقدمها شتى أنواع التقدم: فهو الأساس الذي تقوم عليه، وهو علتها وسبب وجودها.

20 . ذاكرة المستقبل

تكثر في وطننا العربي مناسبات إحياء الذكريات. فترانا نتصيد المناسبة تلو المناسبة لنخلد يوم المعركة الفلانية، يوم موت الشاعر وميلاد الكاتب أو رجل السياسية. كل يوم من أيامنا يحمل أكثر من تاريخ: تاريخه كيوم من أيام السنة، وتواريخه كتكرار لأيام ماضية. تكاد صحفنا اليومية لا تخلو من إحدى صور الماضي تحيي الأمجاد وتخلد الذكريات.

الظاهر أن هذه علامة غنى ودلالة عظمة. فما كل أمة تمتلك تاريخا بمثل هذا الغنى وهذه الثروة. ولعل ذلك ما يجعلنا متعلقين بالماضي "نحياه" أكثر مما نحيا الحاضر. لا يعني هذا بطبيعة الحال أننا نرى في كل "تخليد للذكريات"

عقلية ماضوية. ما نشير إليه هو ضرورة مراجعة مفهومنا عن الذاكرة والذكرى، بل تصورنا للزمان وأنماطه وعلاقتها بعضها ببعض.

ولعل من المستحب، في هذا السياق، أن نتوقف قليلا عند لفظي الذاكرة والذكرى اللذين تعودنا أن نربطهما في ما بينهما، وأن نعلقهما بنمط واحد من أنماط الزمان هو نمط الماضي. ولا بأس أن نستأنس هنا، بإشارة لهايدغر طالما رددها في عديد من محاضراته يؤكد فيها أنه "في البدء لم يكن لفظ ذاكرة ليعني القدرة على استرجاع الماضي وإحياء الذكرى". إن ذلك اللفظ يحيل "إلى النفس بكاملها كاستيعاب باطني دائم لكل ما يخاطب الإحساس بكامله. الذاكرة في أصلها هي الحضرة بالقرب من ... هي أن نظل مشدودين إلى ... لا إلى الماضي وحده، وإنما إلى الحاضر وكل ما سيأتي. إن ما مضى وما هو حاضر وما سيأتي، كل هذا يلتقي في وحدة الحضرة التي تتخذ كل مرة طابعا خاصا".

في هذه الحضرة إذن لا يجثم علينا الماضي بكل ثقله، وإنما ينفجر اندفاعة نحو المستقبل، أو لنقل، إننا لا نحيي الماضي هنا إلا لنبتعد عنه.

"الحضرة" إذن ليست حضورا للماضي، والأهم من ذلك أنها ليست إحياء وامتلاء ووصلا واتصالا، وإنما هي كذلك، وربما أساسا، غياب وابتعاد وانفصال. **ليست الذكرى فحسب مناسبة استرجاع وربط للصلة، وإنما هي كذلك، وربما أساسا، مناسبة انفصال وتجديد للانفصال. إنها ليست مناسبة إحياء، فقد تكون أيضا، وربما أساسا، مناسبة دفن جديد.** يتعلق الأمر بإعادة النظر في مفهوم الحاضر، بل في مفهوم الزمان كحضور. وهكذا يكف الحاضر عن أن يكون قطعة من الديمومة المستمرة، ويتحرر من ثقل الماضي الجاثم، أو قل إن الماضي هو الذي سيتحرر من الحضور. وبدلا من أن ينقسم الزمان إلى أنماط تقليدية تتعاقب وتتوالى، فهي تتعاصر خارج بعضها البعض "في عالم لا يكون فيه الحاضر هو الآن الذي يمر، بل إنه يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي".

لا ينفك الماضي إذن عن المضيّ، كما لا يفتأ الحاضر يحضر. وعلينا، لكي نحيي البدايات ونسترجع الأصول، "لا أن نولي نظرنا نحو الماضي التاريخي، بل

إننا نجدها في الفكر المتذكر الذي يعمل فكره في الوقت ذاته في الوجود الماضي وفي حقيقة الوجود" الفكر الذي لا يربط نفسه بالماضي إلا عندما ينفصل عنه.

21 . الانفصال واللاتناهي

يعيب موريس بلانشو على الفكر الجدلي كون نصيب الانفصال فيه "ناقصا أشد النقصان. فالمتقابلان، بما أنهما ليسا إلا متقابلين ومتعارضين، فهما ما زالا قريبين من بعضهما أشد القرب. إن التناقض لا يمثل في الفكر الجدلي انفصالا حاسما. والخصمان هما في طريقهما إلى التصالح والوحدة. في حين أن الاختلاف بين المجهول والمألوف، بين الألفة والغرابة، هو اختلاف **لا متناه**".

لا ينفي الجدل إذن فكرة الانفصال وإنما هو يفصلها عن فكرة اللاتناهي. إلا أنه، بهذا الفصل، يقضي عليها ويلغيها.

ذلك أن "جوهر" الانفصال لا يكمن في الفصل والقطيعة، وإنما في لا تناهي الفصل ولا محدودية القطيعة.

يتضح هذا أولا على مستوى الدلالة وتوليد المعاني، وعلى صعيد الكتابة ذاتها. فإقحام الانفصال داخل النص لا يعني تقطيعه إلى أجزاء، وإنما إقحام اللانهائية في بنائه ذاته. النص الشذري ليس هو النص الذي يتجزأ إلى وحدات منغلقة، وإنما هو النص المنفتح الذي يقطن التعدد كل وحدة من وحداته.

يتجلى هذا أيضا على مستوى الزمان والتاريخ. فليست القطيعة داخل الزمان هي حلول حاضر يجبّ ما قبله. القطيعة هي انفصال لا متناه، أي أنها حركة دائبة دائمة لا تنفك تتم. ليست القطيعة انفصالا بين حاضرين، بين حضورين، وإنما هي خلخلة لمفهوم الحضور ذاته. إنها إقحام للاتناهي "داخل" الكائن.

لا عجب إذن أن يرتبط ظهور مفهوم الانفصال بمعناه الرياضي بظهور حساب اللامتناهيات. ولا غرابة أن يستعمل الرياضيون، في تحديدهم لمفهوم الانفصال، مفهوم اللانهائية.

حينما حاول التوسير أن يطبق مفهوم القطيعة الباشلاري ليؤرخ لفكر ماركس معتبرا أن لحظة بعينها (سنة 1845) كانت فاصلة بين الإيديولوجيا والعلم في فكر ماركس، فإنه لم يكن ليدرك البعد اللانهائي للقطيعة. وقد تنبه هو ذاته إلى ذلك في ما بعد عندما كتب نقده الذاتي، مشيرا إلى أنه طبق على فكر ماركس مفهوما "وضعيا" عن القطيعة. والحقيقة أنه لم يفعل إلا أن فصل القطيعة عن مفهوم اللانهائية فجعل منها نهاية لحقبة وبداية لأخرى. وهذا ما يقع فيه أولئك الذين "يزمنون" الحداثة فيجعلونها نهاية لتقليد وبداية لتحديث، أو أولئك الذين "يزمنون" الأسطورة... إن كل هؤلاء يفرغون الانفصال من حركته اللانهائية فيردونه نقطة "ثابتة" تفصل بين حدين، في حين أنه حركة، وحركة دائبة لا متناهية.

22 . عودة إلى مسألة التراث

يقول هايدغر: "ما زال الاعتقاد يسود بأن التراث شيء مضى، وأنه لم يعد إلا موضوعا من موضوعات الوعي التاريخي. ما زلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا، هذا في حين أنه يجيء صوبنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا".

لا يعني القدر التاريخي هنا أية إشارة إلى جبرية كونية، وإنما يردنا إلى الأصل التاريخي، لا كبداية زمنية، وإنما إلى الأصل الجنيالوجي، أي الأصل الذي لا ينفك عن الابتداء. ذلك أن "الفجر -كما يقول أحد شراح هايدغر- يظل معتما بالنسبة لذاته من حيث هو إشراقة أولى، ويأتي الأفول والمغيب كي ينكشف الفجر في حقيقته التي كانت محجوبة". المغيب هنا L'Occident، ليس وطنا ولا عرقا ولا أمة ولا قومية ولا بلدا، إنه لحظة انكشاف فجر لم يكف عن الإشراق.

ذلك أن الظهور لا يظهر، والحاضر لا يحضر، أما الماضي فهو لا يحضر ولا يمضي. إن الحاضر دوما حاضر "مرجأ" وهو في تباعد دائم عن نفسه. إنه تائه ضال. لذا يقول هايدغر عن اليونان "فجر الفكر الأوروبي": "في الوجود التاريخي

الأصيل لا نكون لا على مسافة بعيدة، ولا على مسافة قريبة من اليونان. إننا نكون بالنسبة إليهم في التيه والضلال".

ليس استذكار التراث هنا استرجاعا لمبدأ تفسيري نعلل به تسلسل الوقائع التاريخية. لا يتم النظر إلى التراث هنا من خلال فلسفة في التاريخ ترد التاريخ إلى كلية ميتافيزيقية. إن الاسترجاع هنا استرجاع لهوياتنا من حيث إن ذلك التراث تراثنا المنسي. غير أن النسيان لا يعني الغياب. إنه ليس قوة سلبية. النسيان قدرة إيجابية تغلق من حين لآخر أبواب الوعي ونوافذه فتحول دون تدفق الماضي وسعيه لأن يحضر ويتجمد ويتطابق. إلا أن استرجاع الهوية لا يمكن أن يكون إلا إحياء للفوارق والاختلافات. فلا يتعلق الأمر، كما يقول نيتشه، "ببعث نفس خالدة، وإنما بإبراز أنفس فانية".

لكن هذه الأنفس الفانية، تفنى أكثر من مرة وتظل مكبوتة مقموعة تحت ضغط الشكل الذي يفرض به التراث سيادته. ذلك أن هذا الشكل، بعيدا عن أن يسمح بإدراك ما ينقله، فإنه غالبا ما يساهم، على العكس من ذلك، في تغليفه قامعا محتواه، ليجعل منه مجرد بداهات، أي حواجز تخفي ذاتها بظهورها.

23 . التأويل الميتافيزيقي والتأويل المضاد

يعتقد ميشال فوكو أن الفكر الحديث ينطلق من مبدأين أساسيين في ما يتعلق باللغة: أولهما أن هناك أشياء تتكلم من دون أن تكون لغة. والثاني أن اللغة تعني دوما غير ما تقوله. جميع الكائنات تتكلم حتى وإن ظلت صامتة، وهي إذ تتكلم تعني غير ما تقول.

غير أن هذا الاعتقاد، في نظر صاحب "الكلمات والأشياء" لا يخص فكر الحداثة وحده، بل إنه يكاد يطبع مفهوم اللغة في الثقافات الهند-أوروبية جميعها. فما الذي يميز المفهوم الحديث عن اللغة وعن التأويل عما سبقه؟ من أجل الجواب عن هذا السؤال يعقد فوكو مقارنة بين اللغة في الفكر الحديث وبينها عند مفكري ما قبل النهضة الأوروبية. فيوضح أن اللغة لم تكن في هذه الحقبة

لتكوّن مجموعة من الرموز المستقلة المنتظمة بحيث تنعكس فيها الأشياء كما لو كانت تنعكس في مرآة كي تفصح كل علامة عن حقيقتها الفردية. كانت اللغة قد وضعت في العالم لتشكل جزءا من أجزائه. ما دامت الكلمات تعرض نفسها على الإنسان كما لو كانت أشياء ينبغي تفحصها والتنقيب فيها. لقد كانت العلاقة التي تربط الإنسان بالنصوص هي العلاقة ذاتها التي تربطه بالأشياء. فسواء أتعلق الأمر بالكلمات أم بالأشياء فإن الإنسان كان أمام علامات وآيات وأمارات. فكانت المعرفة تأويلا، أي انتقالا من العلامة الظاهرة إلى ما يقال عن طريقها، وما تعبر عنه "وإلى ما يظل بدونها كلاما أخرس راقدا في الأشياء".

كانت اللغة إذن تسبح في عالم منغلق على نفسه يستعيد دون هوادة لعبة التراسلات، ويحكي بلا توقف أسطورة التطابق. فلم تكن اللغة والحالة هذه هي الصيغة الوحيدة للكلام. فثمة على سطح الأرض وفي أعالي السماء عناصر لا تفتأ تتكلم دون أن تتلفظ الحروف والكلمات. لقد تحول الكون مباشرة إلى نص مكتوب. وأصبح فضاء سيميائيا مسكونا بصوت الماضي وآثار التراث.

ما الذي يميز هذا المفهوم عن اللغة وعن التأويل عن المفهوم الحديث إذن؟

مقابل هذه التقنية في التأويل، وهذا المفهوم عن اللغة تقوم الحداثة لا لتضفي دلائل جديدة على أشياء لم يكن لها معنى، وإنما لتغير طبيعة الدليل وتبدل الكيفية التي كان يؤول بها. لم يعد الأمر يتعلق بالبحث عن التناغمات والتشابهات. والأهم من ذلك أن التأويل لم يعد بحثا عن معنى أول، بالمعنى الشرفي والكرونولوجي، وإنما أصبح إعطاء أولويات وأسبقيات لمعنى على آخر. ما يعبر عنه فوكو عندما يقول إن العلامات لم تعد تتوزع بكيفية متجانسة وإنما أصبحت "تندرج في مكان متفاوت الأجزاء، وحسب بعد يمكننا أن نطلق عليه بعد الأعماق، شريطة ألا نفهم من هذا، البعد الباطني وإنما بعد العمق الخارجي". هذا السطح العميق أو العمق السطحي يجعل التأويل المعاصر يبتعد عن كل تأويل ميتافيزيقي وينفصل أولا عن أحادية المعنى وأوليته وواحديته، وينفتح ثانيا على آفاق لا حصر لها، مما يجعله تأويلا لا نهائيا. غير أننا لا ينبغي أن نفهم هذه اللانهائية وذلك الانفتاح في اتجاه المستقبل فحسب، وإنما حتى في الاتجاه

المعاكس. ذلك أن الفكر الحديث عندما يجزم بلا نهائية التأويل، فلا ليثبت فحسب تعدديته، وإنما أساسا عدم انطلاقه من لحظة صفر للمعنى. إذ أننا مهما تراجعنا القهقهرى فلن نجد إلا تأويلا أعيد تأويله ولن نقف أبدا على الكائن في عرائه وعلى أي "معطى أول" وأية "درجة صفر للدلالة".

ما يميز التأويل الحديث عن التأويل الميتافيزيقي إذن هو أن الأول لا يخوض عملية التأويل لأن هناك علامات أولية غامضة وإنما لأن هناك تأويلات، ولأن كل ما ينطق ويتكلم يخفي من ورائه نسيجا من التأويلات العنيفة تدفعنا لأن نثور ضدها ونقلبها ونقلبها.

24 . مسألة المعرفة والسلطة

علاقة المعرفة بالسلطة ليست وليدة اليوم، لكن إشكالية المعرفة والسلطة إشكالية حديثة.

منذ أن أعلن ديكارت في القسم السادس من المقال أننا في حاجة إلى معرفة "تجعلنا سادة على الطبيعة ممتكلين لها"، لم تعد المعرفة من أجل المعرفة، وإنما غدت، كما سيقول أوغست كونت فيما بعد، "قوة وتمكنا".

هذا الربط بين المعرفة والقوة كما نعلم صرخة ضد التوظيف النظري للمعرفة من أجل إقامة معرفة "تطبيقية" تمكن الإنسان، بعد معرفة القوانين المتحكمة في الطبيعة "أن يقهر الرياح بفضل الرياح" كما قال آلان.

لماذا لا نكتفي بالقول إذن إن ما يعرف اليوم بإشكالية "المعرفة والسلطة" ليس إلا تطويرا لهذه الإشكالية التي أقامها العلم الحديث؟

الحقيقة أن الطرحين لمسألة المعرفة والقوة مختلفان أشد الاختلاف. ذلك أن الإشكالية المعاصرة لا تكتفي بالقول إن للمعرفة وظيفة تمكنها من أن تغدو قوة وسلطة في يد من يمتكلها، بل إنها تذهب إلى القول أن في المعرفة سلطة. القوة والسلطة والعنف هنا نسيج المعرفة وليس مجرد علاقة خارجية. وحتى التمييز بين

معرفة تطبيقية وأخرى نظرية غير وارد في هذا السياق، إذ أن كل معرفة، بما هي كذلك، فهي استحواذ وحركة وفعل بل فعل عنيف.

العنف والصراع والقوة، كل هذه الأمور توضع هنا في مستوى كل منظور وتأويل بل في مستوى كل علامة ودليل. الدليل أو العلامة هنا مكان تناحر واختلاف. إنها الفضاء التفاضلي الذي يكثف سلسلة لا متناهية من التأويلات. تحاول الإشكالية المعاصرة لعلاقة السلطة بالمعرفة أن تبعث العنف والقوة اللذين يؤسس بهما اللوغوس فضاءه السيميولوجي.

من هنا يغدو التأويل، ليس بحثا عن معنى أول، وإنما إعطاء أولويات وأسبقيات، تلك الأولويات التي ترجع لإرادات القوى والسلطات التي توجد من وراء التأويل. ليست علاقة التأويل بالنصوص والمعاني علاقة تأمل ونظر. إنها، ومنذ البدء، علاقة صراع واستحواذ وعنف. وإذا كانت المعرفة بتراتباتها تخفي القوة وتنطوي عليها، فلأن الواقع ذاته ليس إلا كمية من القوة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل. "فلا شيء، كما يقول دولوز، سوى كميات من القوة في علاقة توتر".

العالم مسكون بقوى تتناحر بغية الاستحواذ على كميات الواقع. وإذا كان معنى الشيء هو القوة التي تستحوذ عليه وتخضعه فهمنا لماذا يسكن الصراع عمليات إنتاج المعاني، ما دامت تلك القوة لا تنصب إلا على قوة مضادة، لأن الدليل لا يعطينا نفسه للتأويل كما يقول فوكو، "والتأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي منفعل، إن التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على تأويل آخر سبق وجوده من قبل فيقلبه ويقلبه وينزل عليه ضربات عنيفة".

القوة إذن تدخل في نسيج المعرفة ولا تشكل تطبيقا لها فحسب. وليس الصراع بين التأويلات مجرد مظهر من مظاهر النضال الطبقي، يتولد عن التوظيف الإيديولوجي للمعارف، اللهم إلا ان افترضنا أن النضال الطبقي يتم "داخل" كل نص، بل "داخل" كل مفهوم!

25 . الذاتية والفردانية

كتب ميشيل فوكو: "علينا أن نعمل على خلق أشكال جديدة من الذاتيـة، وذلك برفض نموذج الفردية الذي فرض علينا فرضا خلال قرون". فقد اعتاد الفكر التقليدي أن يميز بين الذات والفرد. فبينما كـان ينظر إلى هـذا الأخـير على أنـه مفهوم مستمد من الممارسة الاجتماعية اعتبرت الذات أساسا مفهوما فلسفيا. حـاول فوكو أن يبين، على العكس من ذلك، أن الذات هي أيضا، وربما أساسا، ممارسـة اجتماعية، مثلما أن الفرد مفهوم فلسفي.

لا يتعلق الأمر، بطبيعة الحال بعودة إلى الـذات، وإنمـا بوصـف "الأشـكال التي نحن مدعوون أن نتخذ فيها أنفسنا موضوعـا للمعرفـة ومجـالا للعمـل بـهدف تحويلـها". هـذا الشـكل الجديـد للذاتيـة ليـس هـو الكوجيتـو ولا الـذات الترنسندنتالية. إن هذه الذاتيـة تنحـت في خضـم علائـق القوة، وتكوينـها مهمـة سياسية. لا يعلي فوكو من القيمة المطلقة للفرد في تفرده وتوحده، ولا مما يمكـن أن ندعوه حياة شخصية خاصة، وإنما يبرز مجالا ذاتيا يتجاوز التنظيم الفردي.

سبق لأصحـاب التحليـل النفسـي أن حـاولوا إعـادة النظـر في الثنـائي فرد/ذات. وقد أوضح لاكان أن الذات ليست "ذاتية" إلا في مجال معين من بنيتـها وهو المجال الذي يكون فيه للـذات صـورة عـن نفسـها، أي مجـال "الأنـا". لكـن الذات لا تنحصر في الأنا، وإنما هي البنية الرمزية التي تنظم الكل. ولن يعود الأنا إلا طرفا من العناصر التي تدخل في تكوين الذات وبناء مستوى الخيال.

إن الذات ليست نقطة متفردة وإنما هي بنية معقدة ومجال شاسع يسـتغرق العناصر جميعها بشكل تصير معه الأنا منطقة انعكاس لجزء من الذات ضمن لعبـة مرآة يطلق عليها لاكان اسم المستوى الخيالي.

غير أن فوكو يعيب على أصحاب التحليل النفسي كونهم أفرغوا النفس من محتوياتها من شدة ما حللوها. فليس المقصود بـ"العنايـة بـالذات" عنايـة بـالنفس وإنما بالجسد، ولا بالانفعالات وإنما بالفعاليات. فـالذات حركـة وفعـل وانفتـاح، وليست انغلاقا وانفعالا. **فليس ينبغـي تحليلـها وإنمـا تشـكيلها وتكوينـها**. إن

"العناية بالذات" ليست هي هذا المرض المعاصر الذي كرسه قرن من التحليل . والذي يوهم الفرد بأنه يكشف ذاته ويعرفها ويطهرها عندما يفصلها عن كل ما من شأنه أن يعكر صفوها أو يشوهها. "العناية" هنا ليست اعتناء وهما سيكولوجيا، وإنما هي شكل من الفعالية والعمل يخضع لقواعد وتقنيات خاصة. إنها لا تهدف إلى استكشاف أنا منعزلة، أو استعادة ذات ضائعة بين الموضوعات، وإنما إلى تكوين الذات وتشكيلها. العناية إذن هي المبدأ المتحكم في حياة الفرد وهو داخل في خضم شبكة من علائق القوى والسلطة. إنها ما يرمي بالذات داخل الممارسة الاجتماعية، وما يعيد النظر في المعنى الذي كرسته قرون من الفرد والفردانية.

26 . هل هو حقًا منعرج تاريخي؟!

يتنبأ معظم مفكرينا بأننا، نحن العرب، مقبلون مع إطلالة القرن المقبل على انعراج تاريخي حاسم. والظاهر أن نبوءتهم لا تحتاج إلى تدليل كبير. فالانتقال من قرن إلى آخر أمر لا يحدث كل مرة، وهو لا بد وأن يحدث، لا عندنا فحسب، بل على العالم بأكمله، تحولا عظيما وانعراجا حاسما.

إلا أن الأمر لا يقتصر عند هؤلاء على مستوى التنبؤ والتخمين، وسرعان ما يرقى إلى مستوى المعرفة اليقينية والاعتقاد الراسخ بأن القرن الواحد والعشرين سيبدلنا رأسا على عقب "وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث".

يبدي موريس بلانشو كثيرا من التحفظ أمام كل من يجزم يقينا أنه على أهبة انعراج تاريخي، إذ لو كان الأمر في نظره يبلغ اليقين لما تعلق بانعراج. ذلك أن الانعراج لا بد وأن يطال أساسا، وبالدرجة الأولى، يقين المعرفة.

إذا كان بالإمكان قيام معارف يقينية، فذلك يعني أنك ما زلت تستكين إلى معاييرك وترتاح إلى قيمك. أما الانعراج التاريخي فهو، على العكس من ذلك، اللحظة التي لن يعود فيها بإمكان أدواتك المعرفية ولا أجهزتك المفاهيمية أن تسعفك. إنه هزة تلحق المعايير ودوار يصيب الأدمغة وخلخلة تطال سلم القيم. على هذا النحو فالانعراج الفعلي لا يتنبأ به، بل الأدهى أنه لا يعاش كانعراج.

إنه لا يرقى إلى مستوى الوعي إلا بعد حين. وفي هذا المعنى يقول ينتشه إن الأحداث العظام لا تفهم من قبل من يعاصرونها. إنها تكون من الكثافة بحيث لا تكشف الأجيال المواكبة لها مكنوناتها.

أما أن تقرن الهزات الكبرى بالجدول الزمني، فذلك ليس إلا خلطا بين القرون وبين العصور، بين التأريخ والتاريخ، بين الكرونوس والآيون. إن تغير الأحوال كما يقول ابن خلدون ليس هو "المباينة بالجملة". لقد عاشت الإنسانية قرونا وقرونا. وما أكثر الانتقالات التي عرفتها من قرن إلى آخر، لكن ما أقل النقلات التاريخية الكبرى التي جعلتها تنتقل من عصر إلى عصر، ومن عقلية إلى أخرى، ومن كيفية في التفكير إلى كيفية مخالفة.

ذلك أن ما يشكل خصوصية المنعرجات التاريخية على المستوى الفكري هو أن الأمر لا يكون متعلقا بصياغة أجوبة جديدة عن أسئلة قديمة، وإنما أساسا بإعادة النظر في الأسئلة ذاتها. المنعرجات التاريخية انقلابات ذهنية وثورات معرفية. إنها تحويل لا للأجوبة ولا للإشكالات وإنما للإشكاليات، أي للحقل الفكري العام، والإبيستيميات التي حتى وإن احتفظ داخلها بالاسئلة ذاتها، فإنها تتخذ دلالات أخرى وتتطلب أجوبة أخرى تلائم عصرا آخر ولا تكتفي بمسايرة قرن جديد.

27 . أخلاق الرفض وأخلاق التفهم

من المتعذر علينا أن نتفهم الصعوبات الكبرى التي يلاقيها الجيل الذي تقدمنا، والذي كتب له أن يعيش على امتداد هذا القرن، كي يتقبل التحولات، بل الانقلابات التي عرفها طيلة حياته.

إذا كان لنا أن نلخص في جملة واحدة السمات الكبرى التي ميزت قرننا الذي نودعه لاستعرنا عبارة لباسكال وقلنا كم من حقيقة كانت كذلك عند بدايات القرن غدت خطأ عند نهايته.

يشهد على ذلك التحول الجذري الذي عرفه القاموس السياسي عند ذلك الجيل. لقد كانت مرحلة شبابه تعج بألفاظ كالقطيعة والرفض والمعارضة والثورة والتناقض، إلا أنها سرعان ما تحولت إلى ألفاظ تكاد توجد على طرفي نقيضها، مثل الاعتدال والتوازن والحوار والمرونة والشراكة والتفاوض والتحالف والتفهم والوحدة.

يفترض هذان القاموسان نوعين من الأخلاق يتعارضان كامل التعارض ويكرسان قيما لا علاقة للواحدة منها بالأخرى، يمكن أن نطلق على الأولى أخلاق الرفض وعلى الثانية أخلاق الاعتدال.

مضى زمن كان فيه التحديث انفصالا عن الماضي، والتجديد ثورة على البنيات الاجتماعية والذهنية، واليسار معارضة لليمين. أما اليوم فقد أصبح التفاوض والحوار والتوفيق بين السلب والإيجاب هو طريق حل كل المعضلات، بل قد غدا التوافق نسيج حياتنا اليومية في شتى مظاهرها.

يتخذ هذا التوافق في الميدان الاقتصادي معنى الشراكة التي تستهدف إشراك المستهلك في عملية الإنتاج بحيث لا يغدو المنتوج إلا "خدمة تقدم إلى المستهلك" لا سلعة تتحايل عليه لتوقعه في مصيدتها.

كما يتخذ في الميدان النقابي معنى الحوار بحيث لا يصبح العمل النقابي مطالبة واحتجاجا واستنكارا، وإنما تفهم وتلمس للأعذار ومحاولة للمشاركة في إيجاد الحلول لمشاكل تتجاوز المتحاورين وتفرض نفسها على كل الأطراف التي لا تملك أمامها حيلة. يؤكد هذا تلمس الأعذار بالاستناد إلى عوامل "قدرية" كالمناخ الجغرافي وتقلبات الأسواق العالمية، والأزمات الكونية التي لا يملك أمامها لا المطالِب ولا المطالَب أية حيلة.

أما في الميدان السياسي فيتضح ذلك التوافق في شكل تكتلات بين دول لم تنس بعد الحروب الدامية التي جرت بينها، وبين أحزاب كانت إلى عهد قريب تعتبر أن حياة بعضها موت للآخر.

لقد أدركت الأطراف الكثيرة، سواء على صعيد الأحزاب أو الدول، أن الهوة بينها لم تعد، وربما لم تكن، بالشكل الذي كان يعتقد أنها كذلك، وأن

تباين البرامج السياسية والاختيارات الإيديولوجية والاستراتيجيات المتبعة لم يكن بالحدة التي كان يتصور أنه عليها. فالرأسمالي يمكن أن يلتئم بالاشتراكي، واليميني يمكن أن يتحد مع اليساري والنامي يمكن أن يوجد مع المتقدم.

بل إن هذه "التوفيقية" تطبع الفرد اليوم حتى في ذوقه ومأكله ومسكنه وملبسه. فهو يبحث أساسا عن كل ما يوفر نوعا من التوازن ويحقق أكثر ما يمكن من التوافق. "فالمرء -كما يقول أحد المختصين- لم يعد يفكر بلغة الغذاء ولا بلغة الحمية، وإنما بلغة الغذاء الصحي". إنه يطلب من الملبس البساطة والجمال، المظهر والراحة، ومن المسكن الأسلوب والمادة، ومن الكتابة الإفادة والتركيز.

إنها إذن أخلاق جديدة تقبل الحوار بين المتناقضات والجمع بين الأضداد والتفاوض بين الأطراف والتوفيق بين المتخاصمين.

28 . من الذي يكتب؟

بفعل عوامل يرجع فوكو أصولها إلى القرن السابع عشر الأوروبي، أصبح "مبدأ المؤلف يحد من عشوائية الخطاب بفعل هوية اتخذت شكل الفردية والأنا". وهكذا أصبحنا نبحث عن تفسير للكتاب جهة من أنتجه. وغدا المؤلف هومبدأ تجمع الخطاب ووحدة معانيه وأصلها. إنه ما يسمح بتفسير وجود أحداث معينة من نتاج ما، وما يفسر تحولاتها المختلفة وذلك عبر متابعة سيرة حياته وتحليل انتمائه الاجتماعي وموقفه الطبقي واستخراج مشروعه الأساس.

المؤلف إذن هو المبدأ الذي يسمح بتذليل التناقضات التي يمكن أن تظهر في سلسلة من النصوص: يجب أن يكون هناك، على مستوى معين من فكره أو رغبته، من وعيه أو لاوعيه نقطة تنحل التناقضات انطلاقا منها وتترابط العناصر المتنافرة بعضها ببعض أو تنتظم حول تناقض أساس وأصل. "المؤلف بؤرة تعبيرية معينة تتجلى بالتساوي في النتاجات وفي المسودات والرسائل". إنه ما يجمعها وما يفسرها.

وعلى رغم أن مملكة المؤلف ما تزال شديدة القوة، فمن الواضح أن بعض الكتاب حاول خلخلتها منذ وقت ليس بالقصير. وقد كان مالارمي أول من تبين وتنبأ بضرورة إحلال اللغة ذاتها محل من كان، حتى ذلك الوقت، يعد مالكا لها متحكما فيها. اللغة هي التي تتكلم. وأن أكتب، كما يقول بارث، "معناه أن أبلغ، عن طريق محو أولي لشخصي، تلك النقطة التي لا تعمل فيها إلا اللغة وليس (أنا)".

وقد تطور هذا التنقيص من دور المؤلف إلى حد قتله ومحاولة إقصائه وأصبح البعض يتحدث عن "موت المؤلف" لإحلال شخصيات أخرى مكانه. فأعطيت المكانة بعده للقارىء.

وهكذا لم تعد وحدة النص ترجع إلى منبعه وأصله وإنما إلى قصده واتجاهه. وغدا القارئ هو الفضاء الذي ترتسم فيه كل الاقتباسات التي تتألف منها الكتابة دون أن يضيع أي منها أو يلحقه التلف". غير أن ما ينبغي أن نؤكد عليه هنا لأن الأمر لا يرتد إلى استبدال فاعل بفاعل و"أنا" بآخر. فليس القارئ هنا شخصا "بلحمه وعظمه". إنه، كما يقول بارت "إنسان لا تاريخ له ولا حياة شخصية ولا نفسية". وهو ليس إلا ذاك الذي يجمع في ما بين الآثار التي تتألف منها الكتابة داخل المجال نفسه.

بهذا المعنى فإن هناك شخصية "أقوى" وجودا من هذا القارىء ما تفتأ تزاحم المؤلف في توقيعه لنصوصه ولا يكاد اسمها يغيب عن ظهر أي كتاب. تلك هي شخصية الناشر.

كان هايدغر، ومنذ نهاية الثلاثينيات قد نبه إلى ارتباط البحث والكتابة بمتطلبات النشر "تلك المتطلبات التي أصبحت تحت المصنفات التي ينبغي كتابتها وتلك التي لا ينبغي إنتاجها".

لا تعود أهمية الناشر، في نظر هايدغر، إلى كونه يكتسب، بفعل التمرن وقربه من سوق القراء، حسا تجاريا بل حسا "نقديا" بجميع معاني الكلمة. تعود أهمية الناشرين "لكون عملهم يتخذ صورة تخطيط مصمم يعيد تنظيم ذاته ويوجه عمله لمعرفة الكيفية التي يغدو بها دخول العالم شكل الإعلان عن طريق النشر

الموجه وسلسلات الكتب والمصنفات. وليس ذيوع المجموعات والسلسلات والمجلات ومنشورات الجيب إلا نتيجة لمجهودات الناشرين. تلك المجهودات التي تتلاءم مع مقاصد الباحثين وأهدافهم، لا لكون هؤلاء يلقون مزيدا من الشهرة في ذلك النوع من الكتب، وإنما لأنهم يبلغون مباشرة، وعلى واجهة أكثر تطورا، فعالية موجهة".

قد يكون من العبث التساؤل عن أي هذه الشخصيات هي الأكثر مسؤولية عن "وجود" الكتاب؟ فليست حياة إحداها موتا للآخر كما قيل. هذا إضافة إلى أنها جميعها، بما فيها الناشر، لا تحيل إلى شخصية متفردة وإنما إلى شبكة معقدة من التأثيرات المتجذرة في التاريخ والمجتمع.

29 . في ذم البداهات

إن كانت هناك ميزة عامة تطبع الفكر المعاصر في شتى المجالات، فهي روحه التشكيكية، واتهامه للمباشرة، ونفوره من التلقائية، وطعنه في البداهات.

يرفض الفكر المعاصر أن تكون المعارف بناء تدريجيا ينطلق من حقائق أولى ليقيم عليها صرحه المعرفي. إنه يعتبر، على العكس من ذلك، أن ما هو أولي دوما خطأ، أو على الأقل ينبغي أن ينظر إليه على أنه كذلك "حتى تثبت براءته".

على هذا النحو فلا معرفة تلقائية. إن المعرفة ليست انفعالا ومباشرة، وإنما هي فعالية واستدلال. المعرفة نتيجة وليست معطى، وهي وليدة عمل وجهد، بل إنها وليدة حرب وعراك. ذلك أن أولية البداهات تجعلها راسخة عالقة راسية. لذا فهي تتميز، بالإضافة إلى بعدها من الحقيقة، بصلابتها ومناعتها. يترتب عن ذلك أن كل معرفة اليوم، هي معرفة مناضلة مكافحة مصارعة لا تستند إلى حقائق أولى وإنما تقوم "بالرغم منها". وفي هذا المعنى يقول باشلار بأنه "لا إمكان لموضوعية علمية إلا إذا تخلصنا من الموضوع المباشر ورفضنا ما يثيره فينا الاختيار الأول من إعجاب وحاربنا الأفكار التي تولدها فينا الملاحظة الأولى".

على هذا النحو، فالمعارف المعاصرة معارف نقدية بالتحديد. فليس النقد اليوم وجها من أوجه الفكر المعاصر أو مرحلة من مراحله، أو جانبا من جوانبه وإنما هو جوهره وروحه. الفكر المعاصر إبداعا وتنظيرا، ليس معرفة أولا ثم نقدا في ما بعد. إنه ليس تنظيرا ثم تنظيرا للتنظير. بل هو في جوهره وكيفية تشكيله فكر نقدي، تراجعي انعكاسي.

ليس معنى ذلك فحسب، أن الفكر فعالية داخلة في لعبة الصراع الاجتماعي. إذ ليس المقصود بالنقد هنا صفة "خارجية" تربط الفكر بما عداه، وإنما صفة "داخلية" تحدد بنية الفكر كفكر. إن الصراع يبدأ، أولا وقبل كل شيء، بالفكر مع نفسه، إنه صراع ذاتي يحدد طبيعة الفكر، لا مجرد علاقاته مع ما ليس إياه.

هذا ما يبرر رواج ألفاظ مثل الحفر والتفكيك والتقويض وكل ما شابهها مما يدل على أن المعارف المعاصرة ليست صروحا تبنى، وإنما أحجارا تنقش. وما تلك الأحجار، بما تتمتع به من كثافة وصلابة وامتلاء، إلا البداهات والحقائق الأولى و"المعارف" التلقائية والأفكار المباشرة وكل ما تولد عن "باديء الرأي".

30 . السياسة والسياسي

يعتقد جان بيير فرنان أننا ينبغي أن نفهم من قولة أرسطو "الإنسان حيوان سياسي" نسبة إلى السياسي Le politique لا إلى السياسة. ذلك أن الإغريق، في نظره، لم يبدعوا السياسة بقدر ما أبدعوا السياسي. فلأسباب تاريخية معقدة عرف الإغريق، ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد تجربة تاريخية واجتماعية متفردة بفضلها أصبح بإمكان مجموعة من الناس أن ينظروا إلى تجمعهم كشيء مشترك يهم الجميع ويساهم فيه الكل. إنهم استطاعوا أن يحددوا مجالا تمارس فيه السلطة دون أن تمتلك، مجالا توضع فيه السلطة بعيدا عن الجميع، أو على الأصح، وسط الجميع وبينهم، كما حاولوا أن يتساءلوا عن الكيفية التي ينبغي

للمؤسسات أن تكون عليها لكي يعيش "البوليس" على هذا النحو، أي لكي يعيش الإنسان كإنسان، أي بالضبط كحيوان سياسي.

أدرك الإغريق إذن أن الحياة البشرية حياة جماعية، وأن الحياة الجماعية هي الحياة في البوليس، أي في مجال تمارس فيه السلطة دون أن تمتلك، وتدبر فيه شؤون المدينة بمساهمة الجميع في استقلال عن كل سلطة خارجية. صحيح أن هذا التدبير قد يختلف من مدينة لأخرى، من بوليس لآخر، فقد يتخذ شكلا ديموقراطيا أوليغارشيا. ولكن المبنى هو هو. وهو أن شؤون الإنسان في المدينة بيد الإنسان، بل بيد الجميع، جميع من يعتبرون بشرا.

بل إن الإغريق ذهبوا أبعد من ذلك، واعتقدوا أن هذا "السياسي" يمكن أن يكون موضع تفكير عقلاني وأن الشأن البشري، أي الشأن السياسي، يخضع لقوانين يمكن استبدالها ومناقشتها والجدال حولها، بل تغييرها.

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن الإغريق لم يعرفوا السياسة إلى جانب السياسي. إلا أن السياسة، وكما سيتأكد في ما بعد، ليست هي السياسي. السياسة تفترض أولا وقبل كل شيء وجود الدولة، أي وجود سلطة لها منطقها الخاص بحيث يمكن لمن يمتلكها أن يعمل على توسيع نفوذه و"بسط" سلطته. وسرعان ما يغدو الشأن السياسي في ما بعد "صناعة" تمارسها أحزاب وتتكفل بها منظمات سياسية تسهر على سير الأمور وحماية حقوق الأفراد، بل إن السلطة ذاتها، وبالضبط لكونها ليست "في الوسط"، ستبعض وتقتسم وتفصل.

في السياسي يكون الإنسان "في" السلطة، أما في السياسة فهو يكون "أمام" السلطة. السياسي نسيج الحياة البشرية وهو لحمة المجتمع وسداه. أما السياسة فهي منطق الدولة، وهي منظمات وهيئات وأحزاب، ولعلها أساسا حنكة ومهارة ودهاء. لذا قد يتخلى عنها البعض ويهجرها. لكنه لا يستطيع أن يتخلى أبدا عن "السياسي".

31 . عالم الاتصال، عالم اللاتواصل

تشهد ظاهرة الهاتف الجيبي، التي أصبحت ملفتة للنظر، على رغبة طافحة عند الإنسان المعاصر في التواصل مع الآخرين والحديث إليهم والاقتراب منهم. والظاهر أن "حمى الاتصال" هذه لم تعد حكرا على منطقة بعينها، أو بلدة بنفسها. فالجميع أصبح يحمل معه هاتفه مثلما يحمل ساعته في انتظار "هذا الذي سيهتف". بل إن الأمر يأخذ، في بعض الأحيان، طابعا لا يخلو من هزل، خصوصا عندما تجمع الصدفة جماعة يأخذ كل واحد منها في الحديث إلى هاتفه، أو عندما يتوقف أحدهم في ركن الشارع ليكلم نفسه. مما يجعلنا نتساءل: هل نحن هنا فعلا أمام رغبة حقيقية في التواصل والاقتراب والاتصال، أم نحن، على العكس من ذلك تماما، أمام سعي دائب وراء الهروب والابتعاد والانفصال؟

حتى وقت قريب كان البعض يشكو مما سببه التلفزيون من تفكك داخل الأسرة، حيث غدا أعضاء الأسرة الواحدة يجلس بعضهم جنبا إلى جنب من غير أن يتجالسوا. فتعلق أنظارهم وتشد آذانهم إلى الشاشة الصغيرة. دون أن يحلول أي منهم الالتفات إلى من بجنبه.

هذا الحضور الغائب ينقله الهاتف الجيبي اليوم إلى الشارع حيث أصبح المار إلى جنبك "يمر عليك" دون أن يحييك أو يتحدث إليك لأنه غارق في عالمه، أو على الأصح، في العالم الجديد، أي في ما يدعوه أحد الدارسين التليعالم".

كان نيتشه يقول: محورا عبارة مسيحية، "أحبوا بعداءكم كما تحبون أنفسكم". وإذا كان المفكر الألماني يقصد بهذه العبارة ما يدعوه هو "خلق المسافة مع الآخر"، إذ أن "كل تواصل من شأنه أن يسقط المرء في الابتذال"، فإننا نستطيع أن نفهمها في هذا السياق أيضا، على أنها دعوة لتقريب المسافة مع البعيد وذلك بخلق هوة وإقامة بعد مع القريب.

فليس قريبك اليوم هو القريب منك، ليس هو جارك وابن حيك. قريبك اليوم هو البعيد. فالإنسان المعاصر لا يسعى إلى "الاقتراب" من البعيد إلا ابتعادا

عن القريب. إنه لا يدنو من الغائب إلا فرارا من الحاضر. ولا "يتواصل" مع البعيد إلا هروبا من القريب. إنه لا يتصل إلا لكي لا يتواصل.

وسيلة النقل في هذا "التليعالم" هي الهاتف المتنقل، أو كما يسميه البعض عن حق "الهاتف النقال". لا لأننا ننقله معنا، بل لأنه هو الذي ينقلنا في هذا الفضاء الجديد حيث غدت السرعة زمنا أكثر منها مسافة، وحيث تقلص المكان ليغدو نقطا تحسب بالزمان".

لكن إن نحن اقتربنا من شكل الاقتراب ونوع القرابة التي بإمكان هذا الهاتف أن يخلقها بين الناس، فهمنا أي نوع من التواصل يعيش عليه الإنسان المعاصر. فهذا الإنسان إذ يحاول أن يعيش "في العالم"، وأن يقترب من الجميع لا يقترب من أحد. وهو إذ يحاول أن يحضر في كل مكان، يغيب عن جميع الأمكنة. بل إن هروبه مما يقرب منه هو في حقيقة الأمر هروب من ذاته. وهو إن كان يسعى دوما للاتصال بالآخرين فلأنه لم يعد يتواصل معهم قريبين كانوا أم بعيدين عنه.

32 . الفكر العربي ومسألة التأصيل

يكثر هذه الأيام الحديث عن التأصيل. وهو لفظ أصبح يحل محل تملك التراث واستيعابه ونقده. ويقصد به أصحابه عملية التبيئة الثقافية ومحاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة، وذلك بربطها بما قد يكون لها من أشباه ونظائر في تراثنا وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا.

هذا الربط بين الحداثة والتراث لا يفهم هنا على أنه مجرد "توفيق" ذي شكل جديد. ومع ذلك فلو حاولنا أن نحدده بصيغة إيجابية لتعذر الأمر بعض الشيء. ذلك أنه يتخذ صيغا متنوعة حسب المفكرين. صحيح أن تلك الصيغ تكاد لا تتمايز، إلا أن باستطاعتنا مع ذلك أن نميز بين مواقف أو نماذج ثلاثة:

ـ النموذج الأول يجيء إلى التراث ليتساءل: هل تحصل فيه رصيد يمكن أن يؤسس حديثنا اليوم بلغة الحداثة واستعمالنا مفاهيمها. فالحداثة تتكلم عن العقل والديموقراطية والعلم والاختلاف والجماهير والرأي العام والإيديولوجية واللاوعي والالتزام.. فهل في تراثنا ما من شأنه أن يكون أساسا وأصولا لحديثنا الآن عن هذه المفاهيم. الرجوع إلى التراث هنا تأصيل يحاول أن يفحص ما إذا كان التراث مساعدا -أو عائقا- على تكوين عقلية حديثة. غير أن هذا الموقف لا ينتهي دائما إلا نهاية سلبية، وذلك بعد طريق غير قصير. فهو يعلن في النهاية أنه لم يجد في التراث ما افترضه فيه، ويشعرك أن عملية التنقيب كانت يائسة منذ انطلاقتها. لكن فضيلته، بالرغم من ذلك، تتجلى في كونه لا يكتفي بإعلان "قطيعة" مبدئية وتلقائية بين التراث والحداثة، وإنما يعمل على إثباتها وتأكيدها بصدد كل مسألة، بل في مستوى كل مفهوم على حدة.

ـ النموذج الثاني يجزم منذ البداية بأننا لو انطلقنا من إنجازاتنا الثقافية لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى المفاهيم التي تقوم عليها الحداثة الفكرية: "يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملا، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملا.. ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملا، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملا".

منذ البداية يعلن هذا الموقف انفصاله عن التراث ويحكم عليه انطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وهو يرى أن بين مفاهيمنا ومفاهيمه "يوجد فارق فاصل، وهو بكل بساطة التاريخ". وحينما يتم فحص الإنجازات الفكرية في التراث داخل هذا الموقف، فليس بهدف التنقيب عما من شأنه أن يغذي تفكيرنا الحالي. ذلك أننا لا يمكن أن نحكم على التراث إلا "انطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه"، وكل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا".

لكن، أليس بإمكاننا أن نرد على هذا الموقف بلغته فنقول إننا لا يمكن أن نتمثل الحداثة الفكرية إلا من موقعنا وعبر تراثنا ولغتنا؟

هذا ما يسميه الموقف الثالث "التجديد من الداخل"، هذا التجديد الذي يتبع استراتيجية ذات ثلاثة أبعاد: نقد التراث، ونقد الحداثة نفسها والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها، ثم التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا.

وقد اتخذ هذا الموقف عند البعض اسم "النقد المزدوج"، إلا أنه لا يعني نقدا للحداثة ثم نقدا للتراث. إنه ليس حركة ثنائية وإنما حركة مزدوجة. وهو "مجابهة" بين تراثين. ولكن أين يكمن التأصيل في هذه الحال؟ ألا ينبغي الاكتفاء هنا بالحديث عن انفصال مزدوج ربما كان هو السبيل الوحيد الممكن لبناء هوية مخالفة.

33 . في ... الادخار الفكري!

طابع عام يكاد يميز كتابنا المعاصرين، على ندرتهم، هو اتفاقهم المطلق مع ما سبق أن كتبوه. فأنت لا تكاد تجد أيا منهم يتنكر لما سبق أن أكده منذ عقدين أو أكثر من السنين. وهو يعود بك إلى ما كتبه في الستينات أو السبعينات دون أدنى تحفظ أو مراجعة أو إعادة نظر.

لا يرى البعض في هذا ما يلفت النظر مدعيا أن الكتابة العربية كانت منذ القدم على هذه الحال. فقلما تجد في الثقافية العربية الكلاسيكية مصنفا يعيد النظر في ما سبق أن قاله متحفظا أو مخالفا أو مراجعا. فعندما يستعرض الغزالي، على سبيل المثال، في المنقذ، ما سبق أن قاله لا يخالف نفسه على الإطلاق، ولا يعيد النظر في اي من كتبه.

قد لا يكون في هذا ما يثير العجب اعتبارا بأن المعلوم هنا يسبق العلم، واعتبارا بأن الحقيقة، بالنسبة للثقافة العربية الكلاسيكية كانت تتقدم التصنيف وتسبقه. **إنها قيلت قبل أن تقال**. الأمر الذي يغنينا عن البحث عن تولدها عند المصنف، بل يغنينا كذلك حتى عن متابعة نشأتها ومعرفة تواريخ التصانيف التي رتبت فيها، والتراتب الزمني الذي خضعت إليه.

ليس هذا، بطبيعة الحال، شأن الفكر المعاصر حيث تخضع الحقائق لجدلية النفي والإثبات، وتنشأ وفق كرونولوجيا تجعل اللاحق مثقلا بما سبقه محددا به. فلماذا يغفل كتابنا إذن "تاريخية" الأفكار؟ ولماذا لا يقحمون ما كتبوه ضمن حركة التاريخ فيقبلون التبدل على أنه حياة للأفكار لا علامة على موتها؟

ربما عزا البعض ذلك إلى جمود الواقع العربي ذاته. فسكون الواقع يجعل الكاتب لا يشعر أن شيئا تجدد، وأن ما قاله منذ نصف قرن مازال صالحا إلى اليوم.

إن كان للحقائق تاريخ، فهو تاريخ متوقف في هذه الحال. لذلك فما كتب من قبل يمكن أن يستعاد من جديد بالصيغة نفسها واللغة ذاتها. فالتغير لا يلحق لا الشكل ولا المضمون. ومن هنا جاءت ظاهرة "الاقتباس الذاتي" التي نلحظها بكثرة عند كتابنا.

مهما كانت قيمة هذا التفسير فلا يبدو أنه كاف وحده، خصوصا وأننا لا يمكن أن ننكر أن الواقع العربي قد عرف ويعرف تحولات إن لم تكن إيجابا فسلبا على الأقل. فحتى إن ظل واقعنا هو هو فإن أحلامنا بفضل ما عرفت من نكسلت، لم تعد هي هي. ولعل هذا وحده كاف لأن يجعل كتابنا يعيدون النظر، لا في مضمون أحلامهم، وإنما على الأقل في الشكل الذي تصاغ به!

لم لا نرجع المسألة إذن إلى طبيعة الفكر عندنا، والكيفية التي تولد بها الحقائق وتصاغ عن طريقها "الأسئلة"، أو على الأصح، الكيفية التي يعاد بها إنتاج الأجوبة التي تلوك الأسئلة ذاتها. فلو نحن أردنا أن نقحم أفكارنا ضمن حركة التاريخ، فربما وجب علينا أن نعيد النظر في فكرنا، شكلا ومضمونا ومنهجا، معتبرين أن التفكير أساسا مراجعة وانفصال وإعادة نظر، وأن الحقيقة ليست وراءنا، وإنما هي، وستبقى على الدوام، شيئا نطمح إليه ونصبو نحوه.

34 . خطاب اليمين وخطاب اليسار

تميزت الحملة الانتخابية التي عرفها المغرب مؤخرا بتطابق خطاب اليمين مع خطاب اليسار. فالجميع رفع الشعارات نفسها، بل إن الكل أجمع على أن البلاد تعرف أزمة حادة في كثير من القطاعات.

مبدئيا من يعترف بالأزمة، يعترف ضمنا بوجود خلل وبالتالي بعمل النفي والسلب، فإمكانية التجاوز، فضرورة التغيير. لهذا فإن تشخيص الأزمات والاعتراف بها موكول عادة لقوى التغيير، أي للقوى الاجتماعية التي تنفي الواقع الراهن محاولة تجاوزه نحو ما ليس هو. وهذه بالتعريف هي قوى اليسار.

لعل هذا ما جعل اليسار المغربي يتهم اليمين بأنه قام بـ"قرصنة" خطابه وتبني تحليلاته والاستحواذ على شعاراته. لكن هذا اليمين حتى إن كان في استطاعته أن "يقرصن" الخطاب اليساري لفظا وشعارات، فإنه لا يمكن أن يتبنى التحليل ذاته، ويدعو إلى الاختيارات عينها. وذلك لسبب أساسي وهو أنه لا يستطيع أن يعطي للسلب مكانة أنطولوجية فينظر إلى الكائن على أنه "ليس هو ما هو عليه، وهو ما ليس هو".

يرد بعض أصحاب اليمين، تبريرا لهذا الخلط بين الأوراق، أنه لم يعد هناك اليوم معنى لاختلاف الخطابات وتباين البرامج في ظل سياسات اقتصادية أصبحت كونية تتحدد بعوامل تفوق الأفراد وتتجاوز الأحزاب والدول.

ينفي هذا الموقف بطبيعة الحال إمكانية كل نفي، وحتى لو هو أقر بإمكانية التغيير فإنه يرجعها إلى عوامل "خارجية" خارجة عن إرادات الأفراد وفعالية الأحزاب. وعادة ما يلجأ هذا الموقف إلى تعميم المسألة وتعويمها و"عولتها"، فيحاول أن يثبت أنه أصبح من المتعذر، في جميع أنحاء العالم، التمييز بين خطاب اليمين وخطاب اليسار. فالجميع أصبح يتكلم اللغة ذاتها، بل إن الواقع ذاته أصبح يتكلم وحده و"يقول ذاته"، ويبين عن أزماته المتزايدة.

غير أن ما يميز الموقفين كليهما، سواء ذلك الذي يتشبث بامتلاكه خطاب التغيير، وذاك الذي ينفي ذاك الامتلاك، هو أنهما يفترضان معا أن خطاب

التغيير خطاب جاهز موجود، بل متملك، إنه من باب ما "سبق أن قيل". لذا يمكن أن ينسب إلى جهة معينة، كما يمكن لجهة أخرى أن "تأخذه" من غيرها فتدعي ملكيته.

وربما كان ما يميز خطاب اليسار عن خطاب اليمين بالضبط هو أن الأول خطاب التغيير بينما الثاني خطاب الثبات. **إلا أن التغيير والحركة يقعان على الخطاب ذاته قبل أن يتعدياه إلى غيره.** فإن كان خطاب اليسار خطاب نفي، فهو أساسا نفي لذاته. أي أنه عدو كل كلام جاهز وشعار ميت وخطاب مكرور. وإذا أمكن للجميع أن يردده ويتبناه فربما لأنه غدا هو أيضا إيجابا وثباتا ويمينا.

35 . في نظريات المؤامرة

أطلقت هذه العبارة على أولئك الذين ما فتئوا يعتقدون أن وراء حادثة مقتل الأميرة ديانا "مؤامرة" مدبرة. والواقع أن مثل هؤلاء موجودون على الدوام وهم يفترضون وراء كل حادثة، خصوصا إن كان أحد ضحاياها عربيا، عقلا محتالا ماكرا هو الذي دبر العملية وحاك خيوطها.

ما هي الركيزة الفلسفية التي يقوم عليها هذا الاعتقاد؟ إنه يفترض أولا منطقا كليا يهيمن على الكائن، بحيث تجد فيه كل شاذة وفادة تفسيرا معقولا ولا يزيغ فيه أي حادث عن الحركة الكلية المعقولة. بناء على ذلك فلا بد وأن يكون لكل شيء تفسير، ولا مكان إطلاقا للامعقول.

صحيح أن هذا المنطق الكلي يمكن أن يفلت من إدراك العقول الجزئية و"يمكر بها". لكنه على رغم ذلك، لا يحيد هو نفسه عن الهيمنة على الكائن مهما كان وأنى كان. بل إن أصحاب "نظرية المؤامرة" يؤكدون أشد التأكيد على هذا المكر الكوني، وهم لا يكتفون بافتراض ما يسميه البعض بـ"الخبث السيميولوجي" الذي يجعل كل علامة تنطوي على عكس ما تظهر، ذلك الانطواء الذي يطلق عليه فوكو "خبث الدليل"، يجعل كل تأويل فضحا للعبة الخفاء والتستر التي يمارسها الدليل وتعيشها العلامة، لا يكتفي هؤلاء إذن بافتراض

الخبث على مستوى العلامة والدليل، وإنما هم يرفعونه إلى مستوى الكائن، فلا يقرون فحسب بخبث سيميولوجي، وإنما هم يقولون بـ"الخبث الأنطولوجي".

إلا أن ما يبدو واضحا هو أنهم لا يدركون بالضبط ما يعنيه أصحاب نظرية التوجس بالخبث السيميولوجي. ذلك أن هؤلاء لا يفترضون أن هناك عقلا مدبرا يحيك المؤامرات ويخفي البواطن ويضمر المعنى "الحقيقي" ليظهر غيره. **فلعبة التستر هنا هي من صميم حياة العلامة، وهي ليست في حاجة إلى تدبير كوني كي تتم.** بعبارة أخرى فإن أصحاب نظرية "الخبث السيميولوجي" **يعتبرون أن للعلامات منطقا من غير أن تدخل في منطق كلي.** إن كان ولا بد من الحديث هنا عن مؤامرة فهي مؤامرة بنيوية وليست أنطولوجية. فالخبث والتخفي وليد لعبة السطوح والأعماق. إنه، على حد تعبير نيتشه، **مفعول بصري وليد الحقل البنيوي لإنتاج المعاني، وليس مفعول إرادة كونية.**

والظاهر أن ما لا يريد أصحاب "نظرية المؤامرة" قبوله هو أن الأشياء يمكن أن يكون لها منطقها دونما حاجة إلى منطق كلي. فالمعقولية تبعض. وهذا بالضبط ما أثبتته الإبيستمولوجية المعاصرة، فهناك أشكال من المعقولية من غير أن يكون هناك عقل كلي.

رفض "نظريات المؤامرة" إذن لا يعني رفض التفسيرات العقلانية، ولا تعميم مبدأ المصادفة. كما أنه ليس رفضا للعبة التستر التي تمارسها العلامة، بل يحياها الكائن الذي لا محيد له لكي يظهر ويتجلى أن يتقنع ويختفي.

إن رفض "نظريات المؤامرة" هو الاعتراف بأن للكلمات وللأشياء منطقها من غير ما حاجة لأن تتسلسل في منطق كلي. إنه اعتراف بخبث الكلمات، بل بخبث الأشياء دونما حاجة إلى افتراض إرادة خبيثة.

36 . ما هو النص؟

لن نبالغ كثيرا إن قلنا إن الكيفية التي يحدد بها رولان بارث النص، تعين مفهوما جديدا عن الكتابة ذاتها. فالنص، في نظره، ليس جزءا من كتلب ولا قسما من أثر ولا بعضا من إنتاج، بل إنه على عكس ذلك تماما. فإن كان ما يميز الأثر الأدبي كونه قطعة من مادة، إن كان ما يميزه هو أنه يشغل حيزا في فضاء الكتب، فإن النص لا يعرف نفسه إلا داخل عمل وإنتاج. النص، مثل درب هايدغر، **يتيعن بالسير عليه ويتحدد بالأقدام التي ترسمه، إنه يخط، لا من أجل السير، وإنما بفعله.**

الأثر الأدبي يشار إليه، أما النص فيبرهن عليه. الأثر تتناوله اليد، أما النص فتتناوله اللغة.

ليس معنى ذلك أن النص منهج في مقابل شيء آخر يمكن أن يسمى موضوعا. كماأن ذلك لا يعني أن النص حركة في مقابل شيء جامد. لكن الأهم من ذلك أن النص لا يقابل الأثر مثلما يقابل اليسار اليمين: فليس الأثر الأدبي كلاسيكيا في حين أن النص طلائعي. فقد "تنطوي آثار أدبية قديمة على نصوص، مثلما أن كثيرا من النتاجات الأدبية المعاصرة ليست بالنصوص".

فالنص لا يدخل ضمن تراتبات، ولا ينقسم إلى أجناس. ما يحدده أساسا هو قدرته على خلخلة التصنيفات المعهودة. على هذا النحو فالنص دوما بدعة وخروج عن الدوكسا. إنه قدرة على خلق المفارقات Para-doxes.

لذلك فما يميزه هو انفلاته من كل تأويل نهائي. إنه لا يقبل الانغلاق. فما يتسم به الأثر هو محدوديته، أما النص فلانهائي ورمزيته لا حدود لها. وهو نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء.

على هذا النحو فليس التناص تفاعلا بين نصوص، إنه نسيج النص ذاته. التناص يدخل فيه كل نص. كل نص شبكة. لذلك فهو يحيل إلى ذاته قبل أن يرد إلى غيره. فهو لا ينحدر من سلالة ولا يدين بوجوده لأب. "لا يعني هذا أن المؤلف لا يمكن أن يعود للظهور في النص، في نصه، لكنه لو عاد فإنما في صورة

ضيف "مدعو". فإن كان كاتب رواية، فإنه يظهر فيها كشخصية من شخصياتها. فلن تعود حياته مصدر حكاياته وأصلها، وإنما حكاية تنافس عمله وأثره".

بقدر ما يهون النص من فاعلية المؤلف فإنه يهول من فاعلية القارىء. لقد سبق أن قلنا إن النص حقل عمل وإنتاج وممارسة وهذا يعني أنه يتطلب من القارئ مساهمة فعالة، فيقضي بذلك على المسافة التي تفصل الكتابة عن القراءة. إن النص يستدعي قارئا يلعب النص، بجميع المعاني التي تعنيها تلك الكلمة في اللغة الفرنسية jouer. إن القاريء يمثل النص تمثيلا مسرحيا، لكنه يلعبه مثلما يعلب العازف قطعة الموسيقى.

فتاريخ الموسيقى كممارسة يماثل إلى حد بعيد تاريخ النص: لقد مضى زمن كان فيه الهواة كثرة، ولم يكن من فارق بين تأدية الألحان والإصغاء إليها. وفي ما بعد ظهر العازف الماهر الذي أصبح الجمهور يفوض له تأدية اللحن، (وهذه في قصة البيانو)، ثم ظهر الهاوي الذي يسمع الموسيقى من دون أن يتمكن من عزفها (فحلت الأسطوانة محل البيانو). إلا أن الموسيقى المعاصرة زعزعت اليوم دور "العازف الماهر" حيث أصبح يطلب منه أن يكون مشاركا للمؤلف في مقطوعته التي "يعمل على إكمال نقصها أكثر مما يعمل على التعبير عنها".

37 . ... عن قوة الكتابة

هذا العنوان تحريف لسؤال سارتر: ما هي طاقة الأدب؟ إلا أن السؤال هذه المرة لموريس بلانشو: ما الذي يتوخاه الكاتب من وراء الكتابة؟ وهو يحاول أن يستعرض "المراحل" التي قطعتها "مكانة" الكاتب من غير أن يجعل إحداها تجب الأخرى وتلغيها.

فقد مضى زمن كانت للكاتب فيه علاقة بالمجد. كان المجد هبته التي يهبها والتي يتلقاها. المجد بالمعنى القديم هو إشعاع الحضور. إنه، كما يقول ريلكه "ظهور الكائن الذي يتجلى في بهاء وجوده وقد تطهر من كل ما يحجبه واستقام في حقيقة حضوره المكشوف".

ثم حل محل المجد "ذيوع الصيت"، الذي يدرك في الاسم، لا لأن اسم الكاتب يغدو ذائع الصيت فحسب، وإنما لأن الكاتب نفسه يغدو القادر على إطلاق الأسماء، و"على أن يسمع ما يسميه". هذا الربط بين الكتابة والصيت والصوت يجعل صاحبها "صديق النفس وإنسان الروح وضامن الخلود". وما زال كثير من النقاد اليوم يعتقدون اعتقادا صادقا أن الأدب تخليد للإنسان.

تعقب ذيوع الصيت الشهرة. حينئذ يصبح النشر هو الهدف الأساس. يمكننا أن نفهم هذا الأمر على نحو مبسط: يغدو الكاتب معروفا عند الجمهور، يصبح مشهورا، فيسعى إلى أن يصبح قيمة، لأنه في حاجة إلى ما له قيمة، في حاجة إلى المال. ما الذي يوقظ الجمهور الذي يعطي القيمة؟ إنه الإشهار والإعلان. حينئذ يصبح الإشهار ذاته فنا، وهو الذي يحدد السلطة التي تحدد ما تبقى.

الكاتب ينشر Il publie. هذا اللفظ الفرنسي يربط بين النشر والإعلان والجمهور والعموم. النشر تعميم، "بيد أن التعميم لا يعني فحسب نقل شيء من حالة الخصوصي إلى حالة العمومي. كما لو كان ينقل من داخل إلى خارج. كما أنه ليس الكشف عن خبر أو فضح سر من الأسرار. فليس الجمهور Le public مكونا من عدد كبير أو صغير من القراء، كل يقرأ على حدة. يفضل الكاتب أن يقول إنه يكتب "إهداء" إلى صديقه الأوحد. إلا أنها رغبة لا استجابة لها. إذ لا وجود للصديق ضمن الجمهور. ولا مكان لأي شخص معنوي سواء كان أسرة أو طبقة أو أمة. ليس هناك من ينتمي إلى الجمهور. وعلى رغم ذلك فكل العالم ينتسب إليه. ليس العالم الإنساني فحسب، بل جميع العوالم. كل الأشياء ولا شيء، "لهذا فمهما كانت الصرامة التي تعتمدها الرقابات ومهما كان الوفاء للتعليمات، فإن أية سلطة ليس باستطاعتها أن تضبط عملية النشر. لأن هذه العملية تولد الجمهور الذي يظل منفلتا من أكثر التحديدات السياسية صرامة وذلك بالضبط لما يتمتع به من عدم تحديد".

ليس جمهور الكاتب إذن انفعالا وتلقيا، كما أن النشر ليس مجرد "عرض" الكتاب للقراءة. فما هو منشور، وما يوجد في متناول العموم لا حاجة له لأن يقرأ.

فهو معروف مسبقا، معرفة لا تدع شيئا يفلت من قبضتها، معرفة مشبعة لا ترغب في زيادة، ولكنها، على رغم ذلك، في تعطش دائم.

ضد اهتمام الجمهور إذن، وضد الفضول الشارد والمضطرب، الفضـول العـام والعالم بكل شيء، يقوم القارىء بقراءته منفصلا عن تلك القراءة الأولى التي قـرأت قبل أن تقرأ، قارئا ضدها، ولكن عبرها كذلك.

عندما ينشر الكاتب إذن بحثا عن هذا القارىء وسط الجمهور فلكي يتوجـه إليه بكلام "لن يكون كلام أحد بعينه ولن يسمعه شخص بعينه، لأنه يتوجه دومـا نحو آخر".

لا مكان هنا للشمولي العام، ولا لما يجعـل الأدب قـوة بروميثيـة أو قدسـية تسود وتهيمن على كل شيء. فلا مجد ولا خلود، وإنما هي حركـة كـلام لا مـالك له ولا أصل، كلام يفضل الامتناع عن القول بدل قول أي شيء. وحتى عنـد قولـه شيئا ما فإنه يكتفي بتعيين المستوى الذي ينبغي أن ننزل إليه إذا مـا نحـن أردنـا الكلام. ففي "بؤسنا الفكري، هناك دائما غنى الفكـر" ذلـك الغنـى الـذي يجعلنـا نحس أن التفكير يعني دائما أن نتعلم كيف نفكر أقل ممـا نفكـر، أي أن نفكـر في العوز والفراغ الذي هو الفكر، كي نحافظ على ذلك الفراغ عندما نكتب ونتكلم.

38 . القراءة الميتافيزيقية والقراءة المضادة

يميز التوسير، في إطار مشروعه لإعادة قراءة ماركس، وبالتالي لإعادة النظر في مفهوم القراءة ذاته، بين نوعين من القراءة: قراءة منفعلة وقراءة فعالـة: القـراءة الأولى هي ذلك الفعل السحري البسيط الذي يلغي المادة المكتوبـة ليتمكـن مـن روح النص والنفاذ إلى أغواره والإنصات إلى "صوته" والتقـاط معنـاه. وهـذه هـي القـراءة التي ينعت بها التوسير مؤلفات الشباب عنـد مـاركس حيـث كـان "يقـرأ حضـور الماهية المجردة في وجودها العيـني الشـفاف. في هـذه القـراءة المباشـرة للماهيـة في الوجود، يتجلى النموذج الديني للمعرفة المطلقة الهيغلية، تلك الغاية التي يسـعى التاريخ نحوها".

تقوم هذه القراءة على إبيستيمولوجيا المباشرة وعلى ميتافيزيقا الحضور، وهي تؤول في نهاية الأمر إلى مجرد الشرح والتعليق، معتبرة أن هدفها هو بلوغ ما قيل وإدراك ما تم إثباته والتدليل عليه. إنها إذن قراءة شارحة تحاول أن تنفذ إلى أعماق النص لإدراك الحقيقة التي يحملها والتي أودعها إياه كاتبه بعد أن دارت في خلده وجالت في فكره.

مقابل هذه القراءة المنفعلة تقوم القراءة الفعالة المنتجة المحولة التي تولد النص اللامكتوب الذي لا يكون مجال الكتابة إلا علامة عليه وعرضا من أعراضه. وتلك هي القراءة التي يدعوها نيتشه قراءة "مشخصة للأعراض" لأنها، حسب التوسير، تكشف اللامنكشف في النص الذي تقرأه فترده إلى نص آخر حاضر بغيابه الضروري في النص الأول". هذه هي القراءة المضادة الذي يرى التوسير أنه يجدها عند ماركس في مؤلفات نضجه. وهي لا تقرأ "الواقع" على أنه كتاب مفتوح يعطي للقارئ معانيه بصفة فورية، وإنما على أنه واقع منفلت عن نفسه متباعد عنها. وهو تباعد من صميم الواقع ذاته وليس راجعا لنقائص القارئ وقصور منهجي.

هذه القراءة الثانية إذن قراءة متشككة تتهم المباشر وترفض البداهات، وتحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة الميتافيزيقية ذاتها، العملية التي ليست عملية إظهار وتملك للمعنى الوحيد والحقيقة المطلقة، وإنما، كما قال نيتشه، عملية لتوليد الاستعارات. وعلى هذا النحو كان ليفي-ستروس يربط بين الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسي "من حيث إن الثلاثة تبين أن الواقع الحقيقي ليس أكثر الوقائع ظهورا وتجليا، وأن طبيعة الحقيقي تتجلى. في حرصه على الاحتجاب". هذا الفيض في المعاني وهذه الاستعارية تجعل القراءة لا تنفصل عن الكتابة. فالكتابة بهذا المعنى تقدم نفسها مقروءة مؤولة، والنص لا ينتظر العين التي ستجيء كي ترى فيه ما تراه، وإنما هو يرى ذاته "إن الرؤية تصدر عن الشروط البنيوية للنص. إنها علاقة الانعكاس المحايثة لمجال الإشكالية النظرية، والتي تربطها بموضوعاتها ومشاكلها".

نحن إذن أمام مقروء يقرأ ذاته، أمام مقروء هو القاريء وموضوع هو الذات، ومرئي هو الرائي. فلا يتعلق الأمر بذات نـاظرة تقـهرها صعوبـة التـأويل، وإنمـا بنص يفيض لوحده، نـص لا يعطينـا نفسـه إلا في مـا يحجبـه، وبـالضبط "في مـا يحمله في طياته من رخاوة، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهـة، في الصمـت الـذي يتخلل خطابه، والنقص الـذي يعـوز مفاهيمـه، والبيـاض الـذي يتسـلل إلى سـواد كتابته الدقيقة". ومجمل القول، في كل ما ينطوي على خواء رغم امتلائه.

39 . إنه جيل الأزرار

من أهم التحولات التي عرفها مفهوم "الطبيعة" عند ظـهور الفيزيـاء، علـم الطبيعة، على يد غاليليو ومن معه، أن الطبيعة لم تعد مبـدأ حركـة الأشـياء. لقـد فقدت الأشياء طبعها ولم تعد عاطلة قاصرة محتاجة لتغيير حركتها، أو سـكونها، إلى قوة خارجة عنها. لم يعـد الكـائن يسـعى مـن تلقـاء ذاتـه نحـو غايـة ينطـوي عليها، وإنما أصبح يغير من حالته نتيجة تدخل قوة خارجيـة. وهكـذا انصـهرت العلل الأرسطية لتذوب في علة واحـدة هـي العلـة الفاعلـة. كمـا أن الكـائن أصبـح محتاجا لتأثير قوة تغير من وضعه.

هـذا المبـدأ الأسـاسـي للديناميكـا سيترسـخ شـيئا فشـيئا لتقتنـع بـه فئـات اجتماعية واسعة، ستدرك أن تغيير حالة الكائن لا بد أن تكون نتيجة تأثـير قـوة مغيرة، وأن تبدل الأحوال متوقف على الفعاليات والأعمال.

لا عجب إذن أن ينفض مفهوم العمل كل الأوصاف السـلبية الـتي اقـترنت به خلال قرون ليغدو مصدر الحركة والتحول والتاريخ والحياة، بل ليصبح محـددا من محددات الإنسان بما هو إنسان، ويغدو كوجيطو العالم المعاصر ليقـول أحدهـم "لست إلا ما تقوم به من أعمال"، أو "أعمل فأنا موجود".

تحول هام سيطرأ مع ظهور الأشعة التي تمكن الإنسـان مـن أن يؤثـر علـى الأجسام من بعيد، فقد بدا كما لو أن الأشـياء نفضـت عنـها قصورهـا وعطالتـها، وكما لو أن الطبيعة عادت من جديد مبدأ لحركة الأشياء.

يكفي الطفل اليوم أن يضغط على الأزرار كي يجعل الأشياء تتحرك من حوله فتغير من كيفياتها وألوانها وأشكالها. لا يتوقف الطفل بطبيعة الحال عند القوة المؤثرة، لكنه لا يستطيع أن يتجاهل سرعة التأثير، بل غياب مؤثر "فعلي" فكأن تبدل الأحوال لم يعد بحاجة لكثير من الأعمال. ألا يكفيني أن أقف عند باب المتجر لينفتح لوحده دون أن أكلمه حتى على طريقة "علي بابا"؟! فلا داعي إذن إلى التأثير والفعل والعمل.

يرجع البعض الاستخفاف الذي أصبحت تبديه الأجيال الجديدة من العمل إلى الكيفية الجديدة التي أصبحت الفيزياء المعاصرة تعامل بها "طبيعتها". فهذه الفيزياء لا تقنع المعاصرين لها أن أجسامها قاصرة عاطلة، بل هي أجسام سحرية عجيبة غريبة تعمل لوحدها. ويكفيك أن تشير عليها كي تستجيب دونما عناء وجهد وعمل.

40 . الكتابة سعيدة وشقية

للكتابة ضغط "حبري"، مثلما للجسم ضغط دموي. إلا أننا قلما نهتم بقياس هذا الضغط، فنكتفي بالدراسة الأسلوبية أو الشعرية أو اللسانية. لكن، لو فعلنا، لتبينا أن هذا الضغط، ككل ضغط، يتراوح بين انخفاض وارتفاع حسب "المناخ" الاجتماعي و"المرتفع" الاقتصادي و"الجو" السياسي.

لكي يرتفع ضغط الكتابة ينبغي أن تكون وليدة استنكار ورفض، أو بالأحرى، ينبغي أن تجسد هي نفسها انفجارا وتوترا بحيث يغدو نسيج العبارة التنافر والتأزم. ولا يمكن أن يتحقق هذا، بطبيعة الحال، إلا إذا كانت الكتابة وليدة وعي شقي لا يرتاح إلى ما هو كائن، وإنما يسعى أن يرفعه نحو ما يبغي أن يكون. فإذا هو أدرك صعوبة الانتقال، وتبين الهوة بين الكائن والممكن حافظ عليها ولم يتسرع إلى إلغائها. هذا البون بين الاثنين هو الذي يخلق شقاء الوعي ويرفع ضغط الكتابة ويعلي من توترها.

قد يحل كثير من الكتاب هذا التناقض فيحاولون التقريب بين الواقع والممكن بأن يحاكموا الواقع باسم الحق، وما هو كائن بما ينبغي أن يكون، حينئذ ينخفض التوتر لا نتيجة المصالحة بين الاثنين، وإنما نتيجة الإلغاء الوهمي للواقع باسم القيمة. هذه هي السمة التي تميز الكتابات ذات النفحة الأخلاقية. ورغم الطابع الاستنكاري الظاهر لجل هذه الكتابات فإنها غالبا ما تكون كتابات هادئة باردة منخفضة التوتر. ذلك أنها إذ تنفي واقعية الواقع لا تنكر واقعية القيمة. إنها لا تتضايق من طرف إلا لكونها ترتاح إلى آخر. أقل من هذه الكتابات توترا تلك الكتابات الوصفية التقريرية "الموضوعية" التي لا تسعد ولا تشقى، وإنما تكتفي بأن تقول الحقيقة في عرائها في حياد تام وبرودة كبيرة دون أن تحشر نفسها في الأمر. ما ينبغي التأكيد عليه بهذا الصدد أن معاني السعادة والشقاء، والتوتر والارتياح لا تحيل إلى أحوال سيكولوجية وإنما إلى خصائص نصية. ذلك أن كثيرا من الكتابات المتوترة تصدر عن "علم مرح"، ومعرفة إيجابية مثبتة. لكنها معرفة إذ تقول نعم، فللحياة والتناقض والأزمة والتوتر.

مفارقة الكتابة الموتورة إذن هو أنها شقية لا من شدة استنكارها ونفيها، بل لقدرتها على الإثبات، إثبات الواقع "بما فيه من نعوت متناقضة" على حد تعبير نيتشه. وارتفاع ضغطها راجع بالضبط إلى هذا الإثبات، وإلى مواجهة الواقع بالممكن من غير إعلاء أحدهما على حساب الآخر، بل من غير إثبات أحدهما دون الآخر.

41 . التاريخ الإيديولوجي والتاريخ المضاد

حال المفهوم الذي كان شائعا عن الإيديولوجيات حتى وقت قريب، دون كتابة تاريخ للإيديولوجيات. ذلك أن هذا المفهوم، الذي كان يصدر أساسا من قراءة معينة لمؤلفات شباب ماركس وخصوصا مخطوط "الإيديولوجيا الألمانية"، لم يكن ليبرر كتابة ذلك التاريخ. لقد كانت الإيديولوجية تعتبر، على حد قول التوسير، مجرد وهم وحلم وعدم. كانت حقيقتها توجد خارجا عنها. إنها كانت

تركيبا خياليا يشبه في منزلته المنزلة النظرية التي كان الكتاب السابقون على فرويد يعطونها للحلم "فلم يكن الحلم، في نظر هؤلاء إلا نتيجة خيالية للبقايا النهارية وقد ركبت تركيبا اعتسافيا لا يخضع لأي نظام. إنه الخيال الخاوي الفارغ الذي تم تركيبه انطلاقا من بقايا الواقع المتلىء الفعلي، واقع النهار(...) تلك كانت منزلة الإيديولوجية: مجرد حلم وخيال فارغ ركب من بقايا الحياة الفعلية الممتلئة، حياة التاريخ الفعلي للأفراد العينيين، والحياة المادية التي تنتج وجودهم المادي. بهذا المعنى فلا يمكن أن يكون للإيديولوجية تاريخ، ما دام تاريخها يوجد خارجا عنها".

كان يكفي إذن الحديث عما تم نهارا ليستخلص منه ما سيظهر ليلا. كان يكفي الوقوف على ما في البناء التحتي ليتنبأ بما سيطفو على السطح. المهم أن ما سيظهر على السطح لا يخضع لمنطق نوعي ولا لزمان خاص، وحركة ذاتية. وهو لا يفعل بقدر ما ينفعل. إنه في وزن الخيال وضعفه وانفعاليته. صحيح أن الجدال كان يقوم أحيانا حول علاقة السطح بما تحته، وحول ما سمي بمعضلة الوعي الانعكاسي، إلا أن الأمر لم يكن ليصل إلى حد الاعتراف بوجود آليات خاصة وتاريخ نوعي يعمل في استقلال ذاتي ويتبع منطقا خاصا ويرسم زمانه الخاص.

لا يعني هذا أن صاحبي مخطوط "الإيديولوجيا" الذي ترك لعمل الجوذان، كانا ينفيان أهمية نقد السلاح الفكري وتاريخ الإيديولوجيات. إذ لو كان الأمر كذلك لما أقدما على مشروعهما، ولما عاد فريدريك إنغلز سنة 1865، أي عشرين سنة فيما بعد، لتأليف كتابه حول فيورباخ، والأهم من كل هذا: لما عاد ماركس ليؤرخ للمذاهب الاقتصادية. ولعل إدراك هذه المسألة، إلى جانب بعض الأحداث التي عرفتها الأحزاب الشيوعية الأوروبية، هو الذي دفع ببعض الماركسيين فيما بعد إلى إعادة النظر في مفهوم الإيديولوجية، وإدراك "قوة الكلمات" إلى جانب "قوة الأشياء"، والوعي بأهمية النقد الإيديولوجي، بل الاعتراف للإيديولوجي بمنزلته الخاصة وتاريخه النوعي وزمانه الخاص خصوصا عندما تبينوا أن الوهم والخيال ليس خواء وعدما، وأن الإيديولوجية ليست مجرد تمثلات ذهنية، وأنها تجد تجسيدها المادي في أجهزة الدولة، بل أن لها قدرة "على خلق الوقائع".

لقد غدت الإيديولوجية بفضل هذه النظرة الجديدة تعتبر أساسا كحركة وآلية وميكانيزم. إنها قوة منتجة تكاد تضاهي باقي القوى المنتجة "المادية". وهي بالضبط "إعادة إنتاج لعلائق الإنتاج". إن الإيديولوجية حركة فعالة وآلية منتجة محولة تسعى نحو القضاء على الفوارق وخلق التطابق وملء الفراغات. الميكانيزم الإيديولوجي هو ميكانيزم موحد يقضي على الاختلاف ويصنع التطابق.

فليس من الغريب هذا الميل الذي نلحظه عند مؤرخي الإيديولوجيات من السكوت عن النشاز، وإغفال الفوارق لضم الأفكار وجمعها في "نظرات إلى العالم" وتصورات عامة كلية.

إن القراءة الإيديولوجية تكون دوما داخل تاريخ الحقيقة، وبالضبط داخل تاريخ الصراع حول الحقيقة. لهذا فهي تنحو، في نهاية الأمر، نحو استراتيجية بناءة. والنقد الإيديولوجي لا بد وأن يبرز، في تاريخ الأفكار، كل ما يخدم قضيته ويدعم المعاني والقيم التي يدافع عنها. لذا فهو يسعى نحو البناء وقتل التناقضات وإيقاف عمل السلب بإيقاف التاريخ الفعلي. ولقد سبق لماركس أن بين أن كل آلية الفكر الإيديولوجي تؤول في النهاية إلى إلغاء التاريخ الفعلي.

لو شئنا إذن أن نعود إلى هذا التاريخ الفعلي لكان علينا أن نقوم بنقد النقد الإيديولوجي، أي بإقامة تاريخ مضاد لتاريخ الإيديولوجيات، أي تاريخ يروم "إبراز الإشكالات وتوليد الفوارق وإنتاج الزمان" على حد تعبير دولوز.

لن تكون آلية هذا التاريخ المضاد، بطبيعة الحال، آلية بناءة. إنها بالضرورة آلية مقوضة مفككة لا تسعى نحو التوحيد والضم، ولا تروم بناء المذاهب والمدارس والتيارات والتصورات عن العالم، وإنما إحياء السلب وإبراز ما يمكن أن ينخر الوحدات القائمة.

إذا كانت أدوات التاريخ الإيديولوجي هي "النظرات إلى العالم" والمذاهب والتيارات، فإن أدوات التاريخ المضاد هي التعارض البنيوي والتعدد والمنظورية. إنه تاريخ يرصد النقط التي تفجر المنظومة، والهوامش التي تكون فضيحة تخرق قواعدها.

هذا التاريخ يتصيد النقط "التافهة" التي تبعد عن المركز ليكشف أنها مركز بدورها، وأنها النقطة التي تتخلخل عندها المركزية.

لا يعني ذلك أن هذا التاريخ المضاد يمكن أن يقوم في استقلال عن التاريخ الإيديولوجي. إنه يعلق به كما تعلق الموت بالحياة والتناتوس بالايروس والسلب بالإيجاب والاختلاف بالهوية.

42 . الخارج والداخل

حينما أكد جاك دريدا بأن الخلخلة الجذرية، التي تكمن في العلاقة العنيفة بين الذات والآخر، لا يمكن أن تأتي إلا من خارج، فإنه كان يميز، في إطار استراتيجيته التفكيكية، بين معان متعددة لمفهوم **الخارج** هذا:

فهناك الخارج "الوضعي" الذي يصدر عن موقف يميز تمييزا مطلقا، تمييزا ميتافيزيقيا بين الداخل والخارج. فيرد الأوهام الميتافيزيقية إلى عوامل "خارجية" ويعتبر أن القضاء على تلك الأوهام، تحويل لذلك "الخارج" الذي ولدها. تدخل تحت هذا المفهوم حتى بعض المواقف "الجدلية" التي تنفي الوساطة فترمي بالخارج خارجا.

ثم هناك الخارج-الهامش، ليس الهامش حاشية تتخذ مكانها خارجا. إنه ليس موقعا هندسيا أو جغرافيا، وإنما هو "موقع" استراتيجي. إنه النقطة التي تتخلخل عندها المركزية. الهامش هو حركة تصدع الداخل والخارج معا. إنه المجال المفتوح للانفصال اللامتناهي عن الآخر والالتقاء اللامتناهي معه.

وأخيرا هناك الخارج "الفلسفي" الذي ينطلق من أن التمييز ذاته بين الخارج والداخل تمييز تم "داخل" تاريخ الميتافيزيقيا، وأن الخارج المكن لا يمكن أن يتم إلا "داخل" الفلسفة. يقوم التفكيك هنا بإعادة النظر الفلسفية في الثنائي داخل/خارج لا لكي يقضي على التقابل، وإنما ليرى فيه نوعا من الضرورة "بحيث يظهر كل طرف من أطراف الثنائي كمخالف للآخر، ويبدو على أنه الآخر ذاته في إرجائه".

بناء على ذلك لن يكون الاختيار من الداخل (اللغوي والتاريخي والأنطولوجي) الذي "توجد" فيه إلا بين استراتيجيتين:

1 – أن نحاول "الخروج" وفك البناء دون أن نغير من موقعنا، مستعيدين ما تنطوي عليه المفاهيم الأساسية لإشكاليتنا الأصلية، مستعملين ضد البناء الأدوات والأحجار التي نتوفر عليها داخل البيت، أي داخل اللغة كذلك. إلا أن هذا "الخروج" الداخلي يكون من الصعوبة بحيث إن من شأنه أن يغرقنا في اجترار الانغلاق ويحبسنا "داخل" نرجسية تجتر ذاتها، فتخلط بين الأنتروبولوجية الثقافية وفكر الاختلاف، وتمزج بين الغير والآخر والآخرين، ناسية أن الغير لا يصبح آخر إلا إذا حول عن مركزه، وزحزح عن تحديداته المهيمنة.

2 ـ المسلك الثاني (أو الاستراتيجية الأخرى) هو أن نغير من موقعنا، منفصلين عنه بغتة، مقيمين توا في "الخارج" مؤكدين الانفصال والاختلاف المطلقين. وها هنا كذلك تعترضنا الصعوبة ذاتها. فإذا استثنينا جميع الزلات والأوهام التي يمكن أن ينزلق فيها هذا المسلك فيظل متمسكا بالداخل الذي يود الابتعاد عنه، فينبغي أن نؤكد أن مجرد استعمال اللغة، كما أكد نيتشه مرارا، يجعل الموقع "الجديد" ينجر بسهولة إلى المكان الذي هجره. فنحن دوما "داخل" الميتافيزيقا لأننا كائنات تستعمل اللغة. ومن الواضح، رغم ذلك، أن هذه الصعوبات ليست كافية للتخلي عن "تغيير المواقع".

كما أن من البين أن الاختيار بين هاتين الصيغتين من فك البناء لا يمكن أن يكون بسيطا ولا واحدا. أن كتابة جديدة ينبغي أن تلعب اللعبتين معا. وهذا يعني أن علينا أن نتكلم عدة لغات، وننهج استراتيجية متعددة الواجهات.

43 . العقل: محك الحقيقة أم هو مصنع الآراء...؟

بينت الإبيستيمولوجيا المعاصرة أنه لم يعد في الإمكان فصل العقل عن المجهودات التي يبذلها الإنسان لفهم العالم الطبيعي وتدبير العالم البشري، كما أنه ليس في الإمكان عزل أشكال التفكير عن أدواته والموضوعات التي ينصب

عليها، والأهم من ذلك، عن اللغة التي يستخدمها. لم يعد العقل إذن مبادىء مطلقة خارج التجربة والفعالية والتاريخ واللغة. إن العقل يصنع ذاته ويحولها، وذلك بالضبط عندما يخوض غمار التجربة. إنه لا ينمو إلا إذا تحول، ولا يتحول إلا عندما يحول، أي ينتج ويجرب.

ونستطيع أن نقول بنوع من التبسيط، إن هذه التجربة اتخذت صورتين عبر التاريخ البشري: صورة التجربة السياسية حيث يعبر العقل عن نفسه أساسا في الخطاب. ذلك كان شكل العقل اليوناني حيث عمل مفكرو الإغريق كما بين فرنان "على إبراز مبادىء العقل انطلاقا من تحليل أشكال الحجاج الشفوي والقواعد المتحكمة في استعمال اللغة".

أما الصورة الثانية لتلك التجربة فهي ما نستطيع أن نطلق عليه التجربة الطبيعية "حيث ابتعد العقل عن لغة الكلام كي يتجه نحو لغة الرياضيات، ويقيم منطقا للعدد والكم عوض منطق المفهوم والكيف".

الميزة الأساسية للصورة الأولى للعقلانية (التي تخوض غمار التجربة السياسية) هي أنها تقول بتدرج الحقيقة، وبصلاحية جميع أشكال القياس. فكل مستويات الحقيقة ودرجاتها تهمها، إنها تنشد الحقيقة، ولكنها أيضا تبحث عن الظن وتكتفي في أحيان متعددة بالرجحان والاحتمال. ومجمل القول إن هذه العقلانية تساوم في الحقيقة. بناء على ذلك فكل أشكال القياس تهمها، لا القياس البرهاني وحده، وإنما الخطابي والسوفسطائي والشعري. فهي، في أغلب الأحيان لا تريد إقناع أحد، وإنما الميل بـ"الجمهور" نحو رأي بعينه. ذلك أن الهدف هنا ليس السيادة على الطبيعة والوقوف على القوانين المتحكمة فيها، وإنما تدبير المجتمع وتنظيم "المدينة".

حينما ستقيم العقلانية الديكارتية منهجها لتنصب على دراسة الطبيعة التي "تتكلم مثلثات ومربعات" فإنها ستعمل أساسا على الفصل المطلق بين الحقيقة وما ليس إياها. فعند ديكارت إذا لم يكن المعنى يقينا فهو خطأ. لا مساومة هنا ولا تدرج للحقيقة ولا قنطرة تصل بين هذا وذاك. بناء على ذلك فسبل

الحقيقة موحدة والمنهج نهج واحد وحيد تحكمه قواعد بعينها. إن زغنا عنها سقطنا في مهاوي الخطأ.

هل يعني هذا أن أشكال المعقولية السابقة على العقل العلمي لم تعد صالحة؟

أليس ما يهيمن على تجاربنا اليومية وجدالاتنا المتلاحقة هو العقل "الخطابي" الذي لا يريد إقناع أحد، وإنما صناعة الآراء وفبركة "الجماهير"؟

44 . من أجل ثقافة جماهيرية

تعتقد هنه آرندت أن الفرق الأساسي بين المجتمع والجماهير، هو أن المجتمع يرغب في الثقافة، ويعطي "للأشياء الثقافية" قيمة أو ينزع منها قيمتها، فيخضعها لتقلب القيم الذي تخضع له جميع أنواع السلعة في المجتمع. إلا أنه يظل يستعملها لإشباع حاجياته الأنانية دون أن يخضعها لـ"الاستهلاك". ومع ذلك فهذه تظل "أشياء" تتمتع بطابع الموضوعية، وهي تظل متميزة، بل إنها قد تنعزل وتتقلص لكنها لا تختفي أبدا. أما الجماهير، فإنها لا ترغب في الثقافة وإنما في "ملء أوقات الفراغ". وهذه رغبة يلبيها المجتمع الصناعي الذي يقيم صناعات ضخمة لإنتاج ما من شأنه أن يملأ تلك الأوقات ويستهلك مثلما تستهلك باقي المنتوجات.

"أوقات الفراغ" هذه ليست هي الأوقات التي "يتفرغ" فيها الفرد للثقافة ويتحرر من الانشغالات اليومية ومتاعب الحياة، بل إنها الأوقات التي "تبقى" بعد أن يأخذ العمل والنوم نصيبهما. هذه الأوقات المتبقية الفارغة هي فجوات تزداد اتساعا مع التقدم الصناعي وندرة العمل وهي، مثل العمل والنوم، جزء لا يتجزأ من الدورة البيولوجية للحياة، وهذه الحياة البيولوجية، سواء عند العمل أو في وقت الراحة، غارقة دوما في الاستهلاك والتقبل الانفعالي السلبي لما من شأنه أن يسلي ويلهي، أي في مسلسل يتغذى على الأشياء بالقضاء عليها. فما توفره الصناعة هنا ليس أشياء وموضوعات ثقافية تقاس قيمتها بقدرتها على مؤازرة

الحياة البيولوجية، وتمكنها من أن تغدو أشياء خالدة تشكل جزءا لا يتجزأ من عالمنا، كما أنها ليست "قيما" ثقافية تخضع للتبادل ولتقلب القيم، وإنما هي "مواد للاستهلاك" تنتج بغية الهلاك والزوال، وتخضع لقوانين السوق ومسلسل الإشهار وتقلبات الموضة. أو كما تقول آراندت: "يشترط فيها التجدد والطراوة" مثل باقي المستهلكات. ولا يتعلق الأمر هنا بقضية تمكين الجمهور من "أشياء الثقافة"، كتوفير الكتاب سهل الاقتناء، أو فتح المتاحف أمام الجمهور الواسع. **بل بتحويل "الشيء" الثقافي ذاته، وجعل الثقافي ملئا لأوقات الفراغ، وتحويل التفرغ إلى فراغ، والتثقيف إلى "ملء الوقت"، و"المتعة" إلى تسلية.**

تصبح الثقافة مهددة عندما تعامل الموضوعات وأشياء العالم، التي أنتجها الحاضر أو ورثها عن الماضي، على أنها "مجرد وظائف تخدم دورة الحياة البيولوجية"، كأن لا وجود ولا قيمة لها إلا لإشباع حاجيات عابرة. بيد أن هذا لا يعني على الإطلاق أن بإمكان الثقافة أن تصبح ثقافة الجماهير. ذلك أن على الجماهير الارتفاع نحو الثقافة لا العكس.

45 . بحثا عن القاريء وسط الجمهور

ليست علاقة الجمهور بالكاتب كعلاقة الانفعال بالفعل، والاستهلاك بالإنتاج والتلقي بالفعالية. إن الجمهور ليس سلبا مطلقا، لكنه بالرغم من ذلك، ليس إيجابا وحسب. إنه هذا وذاك.

ولتوضيح هذه البنية المتناقضة يتساءل بلانشو: مم يتكون الجمهور؟ وهو يبدأ بتحديد سلبي، فيجيب عما ليس جمهورا. "فليس الجمهور مكونا من عدد كبير أو صغير من القراء. كل يقرأ على حدة... بل لا مكان لأي شخص بعينه داخل الجمهور". ليس هناك من ينتمي إلى الجمهور. ومع ذلك "فالكل ينتمي إليه".

ثم إن الجمهور ليس جهلا مطلقا في انتظار هذا الذي يضيء بنور معرفته. ورغم ذلك فليس الجمهور دوكسا وعقيدة وإيمانا مطلقا. ها هنا أيضا نلفي البنية

المتناقضة ذاتها، فالجمهور في الوقت نفسه، تعطش دائم وقناعة مستكفية. "إنه يرى أهمية في كل شيء، لكنه لا يولي اهتماما إلى شيء". إنه يقرأ قبل القراءة، ويسمع قبل القول. زاده الأساس هو الشائعة أي بالضبط ما **يقال قبل كل قول**. لهذا فعندما "يلتقي" الكاتب بالجمهور، فإن ذلك لا يكون أبدا لقاء أول، وبالأولى، لا يكون لقاء من لا يعرف بمن يعرف، لقاء جاهل بعالم.

إلا أن الأهم من ذلك هو أن علاقة الكاتب بالجمهور، مثل علاقة النقد بالدوكسا، "فالقوة اللاشخصية للجمهور هي التي تكون وراء المجهود الأدبي كعقبة وحاجز، ولكن أيضا كمنبع ومصدر". يعبر الكاتب عن نفسه بفضل الكلام نفسه الذي يقوم ضده: "إنه يكتب ضد كلام، وبفضل كلام غير محدود لا ينقطع، كلام لا بداية له ولا نهاية"، وذلك بحثا عن القاريء وسط الجمهور.

هذا العنصر الثالث، أي القاريء، لا يأتي من خارج "اللعبة". إنه ينبعث من خضم تلك القراءة الأولى "التي قرأت قبل أن تقرأ، قارئا ضدها، ولكن عبرها بالرغم من ذلك". ليست هناك إذن ولادة طاهرة لأي كائن من هذه الكائنات: فلا الكاتب ينطلق من "لحظة صفر للكتابة"، ولا القاريء يبدأ بلوح "مصقول". وكل يقوم ضد الجمهور، لكن بفضله وما ذلك إلا مساهمة في حركة كبرى "تجعل الكاتب ينشر قبل أن يكتب، وتجعل الجمهور يتناقل ما لا يسمعه، وتجعل الناقد يحكم على ما لا يقرأه، فيساهم في تحديده، وتجعل القاريء مضطرا لأن يقرأ ما لم يكتب بعد". هذه الحركة التي تمزج بين جميع لحظات التأليف هي ما يمكن أن نطلق عليه حركة الكتابة التي لا تنفك تبحث دون انقطاع عن قاريء وسط الجمهور.

46 . عندما يكون الحوار طريق المواطنة

تعودنا ألا نرى اليوم في الصداقة إلا ظاهرة فردية تكشف عن علاقة حميمة صميمية يفتح فيها الأصدقاء صدورهم على بعضهم البعض، بعيدا عن العالم الخارجي ومشاغله. إنها المجال الذي يخلو فيه الأصدقاء إلى أنفسهم. الصداقة هي علاقة بين الذوات، وهي بامتياز ميدان تداخل الذاتية intersubjectivité. يتناسب هذا المفهوم عن الصداقة، كما توضح هنة آرندت، مع شكل الاستلاب الذي يعيشه الفرد الحديث "الذي لا يمكن أن ينكشف حق الانكشاف إلا بعيدا عن كل حياة عمومية"، والذي يتنأنسن في المونولوغ أكثر مما يتأنسن في الديالوغ.

هاته الكيفية التي نعيش بها الصداقة تجعلنا أبعد ما نكون عن فهم ما يعنيه فيلسوف لا ينتمي إلى عصرنا مثل أرسطو، عندما يقول بأن الصداقة بين المواطنين هي أحد الشروط الأساسية لقيام الحياة الفاضلة داخل المدينة. فنحن نميل إلى الاعتقاد بأن فيلسوف العصر القديم لا يعمل بذلك إلا على النداء إلى تجنب النزاعات بين الأفراد والتوادد بينهم تجنبا لكل ما من شأنه أن يفكك أواصر المجتمع. إننا لا نعمل إلا على إعطاء الصداقة والفيليا معنى أخلاقيا، بالمعنى الذي تفهم به الأخلاق، بعيدا عن السياسة.

بيد أن ماهية الصداقة عند الإغريق، كما تبين آرندت، إن ماهية الفيليا عندهم، تتمثل في الخطاب، إنهم كانوا يعتقدون أن تبادل الكلام والحوار الدائم المتواتر هو الكفيل بأن يجمع المواطنين في المدينة ويوحد بينهم. في الحوار تتجلى الأهمية السياسية للصداقة وما تتميز به من إنسانية. ليس الحوار، كما نفهمه اليوم، هو المكاشفات الحميمة التي تتحدث فيها النفوس الفردية عن ذاتها وتكشف عن "دواخلها"، ليس الحوار هو ميدان الخصوصي، وإنما مجال العمومي. ذلك المجال الذي لا يتخذ بعدا إنسانيا ما لم يتجادل حوله الناس، ويتبادلون أطراف الحوار. "إذ أن العالم عند الإغريق لا يصبح بشريا إلا عندما يغدو موضع حوار وجدال عمومي". فمهما كان تأثير أشياء العالم عليهم، فإنها لا تغدو إنسانية بالنسبة إليهم ما لم تصبح موضع جدال عمومي في ما بينهم. ففي

الحوار يثبت الشأن البشري أنه شأن عام. أو قل بالحوار يوجد الشأن البشري، لأن لا وجود له إلا عاما.

الحوار إذن هو مجال تحقق الفيليا، مجال تحقق الصداقة، أي تلك الرابطة التي تجعل من مجرد التجمع مدينة وبوليس Polis وترقى بالإنسان من الحيوانية إلى المدنية، فتجعل منه مواطنا داخل المدينة.

47 . هل هناك أسئلة خالدة؟

قد يستغرب القارئ للوهلة الأولى طرح هذا السؤال، فالظاهر أن من المفروغ منه اليوم أن حياة الأفكار أسئلة وأجوبة، لا تعرف الثبات والاستقرار، وأنها، شأن باقي الأمور، لا تفتأ تزول.

وعلى رغم ذلك فهناك ربما أمور تشهد على عكس ذلك. صحيح أن هناك مجالات يعرف فيها الفكر تقدما متواترا كالمجال العلمي حيث ينبذ الجديد القديم، وحيث يشكل التاريخ تقدما مضطردا يعدل فيه اللاحق السابق. إلا أن هناك مجالات أخرى يبدو أن من الصعب فيها الحديث عن التقدم ذاته، بل حتى عن التبدل.

ألسنا نكرر الأسئلة ذاتها التي طرحها الأقدمون في مجال الأخلاق والميتافيزيقا؟ ألسنا نتساءل حول الحرية والمسؤولية والقدر والمصير؟ فما الذي يفصلنا عمن سبقنا في هذه المجالات؟

محاولة للجواب عن هذا السؤال، ربما وجب التمييز مع التوسير وجماعته بين الإشكالات والإشكاليات. الإشكالات هي المشاكل بالمعنى المعهود. غير أن هذه المشاكل تجد حياتها داخل إطار نظري، وشبكة مركبة تسمى الإشكالية. لو استعرنا عبارات مستمدة من لغة الاقتصاد لقلنا إن كانت المفاهيم تشكل قوى الإنتاج النظري وكانت النظريات والمشكلات علاقات الإنتاج النظري، أي العلاقات التي تنشأ بين المفاهيم أثناء الإنتاج النظري، فإن هذه وتلك، تشكلان نمط الإنتاج النظري.

هذا النمط هو الإشكالية، وهذه الإشكالية، ككل نمط إنتاج تعرف تبدلا متواترا. فالمشكلات ذاتها، والمفاهيم عينها إذا دخلت في إشكالية معينة تتخذ معنى بعينه، إلا أنها إن غيرت الإشكالية تغيرت مدلولا وقيمة. فأن تسأل ما هي الطبيعة؟ داخل الفيزياء الغاليلية ليس هو أن تسأل، كما يفعل هايزنبرغ، عن "الطبيعة في الفيزيياء المعاصرة؟". السؤال لفظا هو هو، لكنه مخالف معنى، والأهم مخالف جوابا.

ربما بهذا المعنى أمكننا أن نتحدث عن "تقدم" أو على الأقل عن تحول، وربما عن قطيعات وانفصلات، في تاريخ الأفكار. ذلك أننا إن كنا نبدو نلوك الألفاظ ذاتها، والمفاهيم عينها، ونتساءل حول القضايا ذاتها ونطرح المشاكل نفسها، فإن ذلك يتم داخل إشكاليات مخالفة، بل إشكاليات متخاصمة مضاد بعضها لبعض.

إن كان يبدو إذن أن تاريخ الأفكار يعرف المشكلات عينها، فإن الإشكاليات والمرجعيات الفكرية ما تفتأ تتبدل، وما ذلك إلا استجابة لتبدل جبهات الصراع النظري الذي هو منبع حياة الأفكار والأسئلة، مثلما أن الصراع "العملي" منبع لحياة التاريخ.

48 . نقد العقل الغذائي

كتب نيتشه ذات مرة: "هناك قضية تبلغ أهميتها عندي مبلغا خاصا يتوقف عليها "مصير الإنسانية جمعاء" أكثر مما يتوقف على أية حذلقة كلامية، إنها قضية نظام التغذية". لسنا مجبرين أن نذهب للقول مع فيورباخ إن "الإنسان ليس إلا ما يأكل"، لكننا لا نستطيع إنكار الأهمية العظمى التي يعطيها نيتشه للغذاء كأحد المحددات التي تشرط تاريخ الإنسانية.

يدعونا نيتشه إذن إلى القيام بـ"نقد للعقل الغذائي"، ذلك أنه يرى أنه "نتيجة الغياب المطلق للعقل داخل المطبخ، فقد تعثر تقدم الكائن البشري لمدة طويلة". إن المطبخ يحدد أجساما وأساليب للعيش وعلائق بالعالم وأنماطا للوجود.

بل إن نظام التغذية يكرس ميتافيزيقا بعينها. وما نلحظه من عناية مفرطة بالجسد، وظهور علوم بالأطعمة والمطابخ، وصناعات لتوفير الأغذية الصحية، وجدالات حول ما ينبغي وما لا ينبغي أن يؤكل، كل هذا ليس إلا دليلا على "حلول الصحة في أيامنا هذه محل الخلاص" وعلى تكريس لميتافيزيقا تقول بروحانية الجسد. صحيح أن هذه الروحانية لم تكن منعدمة من قبل، إلا أنها ظلت مقموعة مكبوتة عبر تاريخ ليس بالقصير. وعلى رغم ذلك فقد لعب النظام الغذائي دورا أساسيا، لا في نحت الأجسام فحسب، وإنما في ضبط السلوك وتقويم الذات بل بنائها. وقد أثبت ميشيل فوكو في "استعمال الملذات" كيف أن اتباع نظام غذائي معين يشكل "الكيفية التي تكون بها الذات نفسها من حيث إنها تبذل إزاء جسمها العناية اللازمة والكافية".

بهذا المعنى فإن نظام التغذية يمزج الدييتيتيكا بالاتيكا، وهاته بالاستيتيكا، ويملي قواعد السلوك ويفرض معايير الجمال، ويرسم سبل الصحة. إنه بحق "علم الذاتية". لقد كان الغذاء وما زال أداة "لبناء الذات" بجميع المعاني، البيولوجية والسوسيولوجية بل الأنطولوجية.

وعلى رغم ذلك فكثيرا ما طغت الأخلاق على حساب الصحة والجمال. فتحول بناء الذات إلى "تهذيب" الجسد، بل إلى قمعه وكبته. فكان "غذاء الروح" يتم على حساب فصل أولي بينها وبين الجسد، بل على حساب قيام فلسفة فعلية للتغذية.

49 . زمن السرعة وزمن الانتظار

يتحدث المختصون عن ثورتين عرفهما عالم السرعة: ثورة وسائل النقل في القرن الماضي، وثورة أدوات الاتصال التي ما تفتأ تتطور.

الثورة الأولى تعمل وفق "السرعة النسبية" للآلات. فحتى الطائرة التي حطمت جدار الصوت لم تتعد سرعتها "السرعة النسبية". أما ما يصنع التاريخ

اليوم فهو الأقمار الاصطناعية والصواريخ. إنه عصر الثـورة الثانيـة للسـرعة: ثـورة "السرعة المطلقة".

إذا كانت الثورة الأولى قد قلصت المسافات فإن الثانية قد ألغتها.

وهكذا تضاءلت أهمية المكـان شـيئا فشـيئا ليغـدو "الزمـان هـو كـل شـيء" وليحل الوجود الآني في الأمكنة المتعددة محل الأبعـاد المكانيـة، وليصبح بإمكـان كل فرد أن يحيا اليوم في فضائه المحلي، لكن في الوقـت ذاتـه "الزمـن العـالمي": بإمكانه أن يتابع القضايا المالية في بلدته، لكن بإمكانه في الوقت نفســه أن يعـرف أخبار البورصة العالمية. بإمكانه أن يخضع لعملية جراحيـة يتابعـها الأطبـاء "عـن كثب" مهما كانت المسافة وأنى تمت العملية.

لا نستطيع، بطبيعة الحال، أن نطرح السؤال: هل هذا التحول للمكـان إلى زمان، مقصور على منطقة من مناطق العـالم دون أخـرى، لأن مفـهوم العـالم ذاتـه ربما لم يعد له معنى، أو على الأقل، **لم يعد له معنى مكاني**.

يتحدث بول فيريليو عن جغرافية جديدة "تعمل على إيقاع الزمن العالمي". إنها جغرافية "زمكانية". الفروق الممكنــة بـين جـهات هـذه الجغرافيـة ومناطقـها ليست مسـافات تقـاس بالكيلومـترات ولا حـدودا تحدهـا السياسـات، وإنمـا هـي العلاقة التي يعيشها الأفراد مـع هـذا "الزمـن العـالمي". أو هـذا العـالم الزمـاني"، وأعني درجة التطور الذي يعرفه مفــهوم السـرعة عندهـم. وبطبيعـة الحـال هنـاك قطاعات تعجز عن العمل بالسرعات الهائلة فتفقد شيئا فشيئا حضورها في العــالم. و"كل من لا يستطيع حقـن نفسـه بالتكنولوجيـات الجديـدة العالميـة سـيخرج مـن الميدان"، ويعطي فيريليو مثالا على ذلك ما أصبحنا نلحظـه عنـد طبقـة الفلاحـين الفرنسية "الآخذة في الانقراض". وما بالك بقطاعات كثيرة عندنا ما زالت خاضعـة في "حركتها" للسرعة ما قبل البخارية! بل ما بالك بعدة مظاهر من حياتنا حيـث يبدو أننا نعيش "خارج" عالم اليوم، لا نلغي الأبعاد والمسافات، وإنما نقضي علـى كـل حركـة وننتظـر: ننتظـر الأتوبيـس، وننتظـر نـزول المطـر، وننتظـر تعديــل الحكومات، وننتظر نتائج الانتخابات الأميريكية ثم الفرنسية ثم الإنكليزية ثم...

50 . الثقافات والزمن التقني

في مقال قيم حول "زمن التقنية" يحاول عبد الكبير الخطيبي أن يرسم "الخارطة الثقافية العالمية" انطلاقا من علاقة الثقافة بزمن التقنية، ومن ربط أولي للثقافة بالزمن. فالثقافة في نظره هي أولا وقبل كل شيء تنظيم للزمن والمكان والمعرفة المحددة لهوية مجموعة ما. ولما كانت الهوية ذاتها ذاكرة في صيرورة دائمة، وزمانا متفتحا على أنماط الزمان جميعها، فإن "الزمن التقني" لا يكتفي بأن ينضاف إلى الانتظامات الأخرى للزمن، وإنما يعيد هيكلتها، وبالتالي هيكلة الهويات والثقافات. وهكذا فهو يبدل صورتنا عن أنفسنا وعن الآخرين، بل وينزعنا عن الزمان الذي ألفناه ليحشرنا في زمانية مغايرة.

انطلاقا من هذه العلاقة المركبة للزمن بالثقافة يحاول الخطيبي أن يرسم "الخارطة الثقافية العالمية" فيقسم الثقافات إلى: ثقافات فاعلة باعتبارها قوى توسعية للتقنية ولسرعة الزمن... وثقافات في صيرورة متباطئة داخل زمن التقنية... وثقافات تعيش انحطاطا، وتستعمل الزمن باعتباره حاضرا أبديا، تنتظر ما قد يحدث حولها وفي دواخلها. ويتعلق الأمر هنا بتاريخ الحنين والانهيار.. وأخيرا هناك ثقافات تقاوم الموت في ظل الإبادة نفسها، الإبادة العرقية". ما يعيب هذه الخارطة أنها ليست جغرافية بقدرما هي أنطولوجية، إن صح التعبير. ذلك أن هذه الأنماط من الثقافات تكاد توجد في كل ثقافة. وما ذلك إلا لأن كل ثقافة لا تعيش زمانية طاهرة. كل ثقافة تعيش تعدديات زمنية. فالثقافة حتى وإن لم تعرف إلا جدولا زمنيا واحدا، فهي تعيش دوما تعددية زمنية تتحدد بعلية تضافرية Surdétremiré. أورد حازم صاغية، في مقال مؤلم بصراحته وصدقه ("الحياة"، أفكار – 12 كانون الأول/ديسمبر) لقطة تلفزيونية تشخص تضارب الأزمنة التي تعيشها الثقافة بصفة عامة وغلبة زمانية الحنين والخلود، التي يعيشها الإنسان العربي، ويتعلق الأمر ببرامجنا التلفزيونية المفتوحة "بما يتخلل من أسئلة وإجابات عن أحوال أهل القرية الفلانية الذين يسلمون عليك". أما السؤال، إذ يرد من مستمع -مشاهد، فلا يجد من يقطعه أو يحد من استرساله في

الإنشائيات وعرض الحال، تبعا لإخضاع التلفزيون لأخلاقية موروثـة لا صلـة لهـا بأخلاقياته الجديدة التي يمليها زمنه الخاص. المسـتمع- المشـاهد، بـل الثقافـات التي يحملها تعيش صراعا بين زمانيتين: "الزمن الذي يمليه التلفزيـون" أي زمـن التقنية، وزمن الحنين والتواصل والاتصال والرتابة، زمن "الأخلاق الموروثة". هـذا الحنين إلى الزمن بوصفه حاضرا أبديا، والذي يتحين الفرصة ليأخذ من التلفزيـون وقته، والذي تقاومه مزاحمة صارمة للزمن التقني (قد تؤدي بالساهر على البرنـامج أن يقطع حبل التواصل)، هذا الحنين إذن موجود دومـا حتـى وإن اسـتطاع زمـن التقنية أن يقمعه ويوقف من فورتـه. علـى هـذا النحـو إذن هنـاك تعدديـة زمانيـة وجودية، وبالتالي تعددية ثقافية، لا عبر أنحاء العـالم، بـل في صميـم كـل هويـة وقلب كل ثقافة.

51 . نحو تاريخ جنيالوجي

نفورا من اسـتخدام ألفـاظ ذات أصـل إغريقـي أو لاتيـني، يتشـبث بعـض المترجمين عندنا بتعريب جميع المفهومات حتى وإن كان ذلك يؤدي إلى التضحيـة بالمعنى أو قلبه في معظم الأحوال.

لعل هذا هو شأن لفظ جنيالوجيا عندما ينقل إلى العربية بألفاظ كعلم النشأة أو علم النسابة أو علم التكوين أو الأصل. وربما أمكننا أن نؤكد أن الجنيالوجيـا إن كانت تعني شيئا، فهو أساسا، قيامها ضد المفهوم التكويني التطوري للتـاريخ. ثـم إنها كذلك قيام ضد مفهوم الأصل في معناه الميتافيزيقي، ذلك الأصل الـذي يضعـه التاريخ الميتافيزيقي دوما "قبل السقطة وقبل الجسد، قبل العالم وقبل الزمن".

فالميتافيزيقا يحلو لها أن تعتقد أن الأشياء في بداياتها كانت كاملة، وأنـها خرجت من يد مبدعها، وفي نور أول صباح، مشعة وضاءة. أما الجنيالوجيا فإنـها ترى أن "وراء الأشياء شيئا آخر، لكنه ليس السر الجوهري الخـالد للأشـياء، بـل سر كونها دون سر جوهري، وكونها دون ماهية، أو كون ماهيتها قد أنشئت شـيئا فشيئا انطلاقا من أشكال غريبة عنها".

ليست الجنيالوجيا إذن "علم نسابة" ولا تقصيا لأصل. إنها ليست شجرة أنساب متجذرة في أصل، ممتدة الأغصان عالية نحو السماء. لكنها أيضا ليست تاريخا تكوينيا تطوريا. فبينما يحاول التاريخ الميتافيزيقي أن يذيب الحدث الفريد في حركة مستمرة تصدر عن نقطة -أصل لتتجه نحو غاية بعينها، فإن الجنيالوجيا ترصد الحدث في ما يجعل منه فريدا. ذلك أن ما يقوم به التاريخ التطوري هو وقوف عند حالة بعينها، عند تأويل معين ليضفي عليه صفة الغاية والهدف، فيغدو هو معنى التاريخ واتجاهه. ولن يعود التاريخ إلا انتشارا لذلك الأصل- الغاية. أما الجنيالوجيا، فإن لم تكن إثباتا لأصل مطلق صدرت عنه الأشياء، ولا وقوفا عند غاية بعينها، فذلك لأنها محاولة لإعادة تأويل غير منقطعة. فهي ليست بحثا عن معنى أول، وإنما إثبات للأولويات والأسبقيات التي أعطيت لمعنى على آخر. الجينيالوجيا إذ تقف عند الأصول، فلتفضحها وتثبت أنها فروع، ولتنظر إليها من حيث هي منطبقة مع الحركة التي تظهر الأشياء في الواقع عندما تعطيها معنى وقيمة.

فإن كان التأويل هو إبراز معنى "أصلي"، فإن الميتافيزيقا وحدها هي الكفيلة بأن تفسر مصير الإنسانية. ولكن إن كان التأويل أقرب إلى الأولوية منه إلى المعنى الأول، فهو سيعني أن نضع أيدينا على مجموعة من القواعد التي لا تتمتع بأية دلالة جوهرية كي نوجهها وجهة معينة، وندخلها ضمن آلية أخرى، وقواعد مغايرة. وحينئذ سيكون مصير البشرية سلسلة متحولة متقلبة من التأويلات، وتكون الجنيالوجيا تاريخ ذلك المصير.

وإن كان هذا المصير متقلبا متحولا فلأنه يطبع بالصراع والسيطرة. لذا فإن الجنيالوجي لا يخوض مشروع بحث سلمي عن المعنى، وإنما معارك وحروبا تأويلية، وهو ما إن يسمع الحديث عن المعنى، حتى يأخذ في البحث عن استراتيجيات الهيمنة. فهو يرى التاريخ من حيث كونه "حلبة صراع". إنه لا يرى فيه إلا قوة وتسلطا. فليس التاريخ عنده تقدما لعقل كوني، وإنما لعبة انتقال لا يكل من سيطرة إلى أخرى.

52 . كائن المحدودية

يشكل مفهوم المحدودية Finitude ركنا أساسيا من أركان الفكر الحديث. وهو لا يعني فحسب أن الإنسان كائن –من– أجل الموت، وإنما تمتد دلالاته لتطاول الحياة البشرية في شتى مظاهرها. ولإدراك تلك الدلالات ربما وجب استحضار المعاني المضادة التي تشكل مقومات الفكر التقليدي الذي يرتكز على المفهوم المعاكس. فالتقليد ينظر إلى الإنسان على أنه كائن "يمتد"، يمتد في الزمن، ويمتد في الجماعة، ويمتد في الماضي وفي المستقبل. الإنسان وفق المنظور التقليدي، هوية وتراث وأصول وجذور وانتساب للأرض والجماعة. الإنسان استمرار وعمارة واتصال.

من هنا إلحاح الفكر التقليدي على مفاهيم الهوية والتراث، وولعه الشديد لكي يثبت أن الإنسان يمتد في الماضي وفي الآخرين. الإنسان، وفق هذا المنظور، مجموعة من "المحددات" والثوابت. لا عجب، إذن، أن يشكل مفهوم الثبات والاستقرار والنظام مفاهيم محورية في الفكر التقليدي. يهم هذا الجانب المعرفي بطبيعة الحال حيث تتم الإشادة بثبات الحقيقة واتصال المعرفة، لكنه يهم أيضا مجال القيم والسلوك حيث يغدو اجترار الماضي وتكرار الأفكار ورتابة الزمن وجمود القيم فضائل وحسنات.

أما الحداثة، فتركز، عكس ذلك، على البعد السندبادي في الإنسان فترى أساسا أنه ترحال وانفصال. يعني ذلك أن الإنسان يمتد دوما ليقف عند حد ونهاية، إنه كائن المحدودية، كائن المنعرجات والتحولات والتبدلات، لهذا فحتى إن احتفظت الحداثة بالمفهومات ذاتها، حتى إن هي تحدثت عن الهوية والأصل والقيمة فلتنظر إلى كل ذلك على أنه حركة وعلى أنه أساسا "لعبة اختلافات".

لا يتعلق الأمر، إذن، بالإغراق في العدمية ونفي الحقيقة وإنكار القيم وإلغاء المعنى. وإنما بالنظر إلى كل ذلك من حيث إنه لا يحكمه منطق الثبات والتطابق، وإنما من حيث هو لعبة اختلافات.

على هذا النحـو تنظـر المنـاهج المعـاصرة سـواء في ميـدان الإبيسـتيمولوجية ونظريات المعرفة، أو في ميدان السيميولوجية، ودراسة المعاني وتولدهـا، أو ميـدان الأنتروبولوجيا ودراسة البنيات الاجتماعية، على هذا النحو تنظر تلـك المنـاهج إلى الفعالية البشرية كمجالات يتحكم فيـهـا "منطـق" الاختـلاف ولا يخضعـها منطـق التطابق والهوية، مجالات يتضح فيها أن الإنسان كائن محـدود، وأنـه لا "يمتـد" إلا ليقف عند حد ونهاية.

53 . المستقبل المثقل بالماضي

مقابل المفهومين المتداولين عن الـتراث، الـتراث كمحافظـة وتقليـد وتكـرار لنماذج راسخة، والتراث كتجاوز و"استذكار". مقابل هذين المفهومين يضع هـايدغر مفهومين متعارضين للتطلعات والآفـاق: هنـاك التطلـع مـن حيـث هـو مخططـات وتصاميم و"حساب للمستقبل" وفق المفهوم الـذي تفرضـه التقنيـة عـن الكـائن مـن حيث إنه "ينطوي على رياضيـات"، ثـم هنـاك التطلـع كاندفاعـة نحـو المسـتقبل تستمد انطلاقتها من ارتكازها على التراث وتجاوزه.

الظاهر أن المشايعين لعلم المستقبليات يكادون يجهلون هـذا المفـهوم الثـاني عن التطلعات والآفاق. لذا يغدو عندهم الحديث عن المستقبل تنبؤا ونبوءة. صحيـح أنه لا ينبني على فراغ، وغالبا ما يعتمد معطيات رياضيـة وقواعـد إحصائيـة، إلا أنه يظل أقرب إلى التنجيم والنبوءة من حيث إنه يعـزل نمـط المسـتقبل عـن بـاقي أنماط الزمان، فينظـر إليـه في عزلتـه وطهارتـه، وانفصالـه المطلـق عـن "شـوائب" الماضي.

على هذا النحو، فعلم المستقبليات ينطوي على مفهوم ضمني عن الـتراث، وعلى فلسفة معينة في الزمان تعتبر الانفصال بين أنماط الزمان عملية سـهلة، بـل عملية تلقائية. وهذه الفلسفة هي نفسها التي تكرسـها فكرة التصاميم والمخططـات. لقد أوضح هايدغر أن مفهوم المخطط يدخل في إطار الفهم الذي تفرضه التقنيـة عـن

الكائن. إنه تجل للضبط الرياضي للموجود، إن في حضوره أو غيابه، في حاضره أو مستقبله.

معنى ذلك أن المجالات القابلة لأن تكون موضوعا لعلم المستقبليات هي مجالات نادرة في مجتمعاتنا التراثية، التي يشكل فيها الجدال حول الماضي جزءا لا يتجزأ من الجدال حول الحاضر وحول ما نتطلع إليه في المستقبل.

إن مفاهيم المستقبليات والآفاق والتطلعات لا تحيل إلى المستقبل إلا في مجتمعات بلغت فيها الحداثة أوجها، أما في مجتمعاتنا التراثية فالأفق والتطلع لا يمكن أن يعني إلا رجوعا إلى الوراء. فذلك الرجوع وحده هو الكفيل بأن يدفع بنا نحو الغد والأمام والمستقبل.

54 . التقنية، العولمة وما بعد الحداثة

القاسم المشترك الظاهري لهذا الثالوث الملتبس هو أنه يطلق عربيا، لنعت العالم الذي نعيشه: فتارة ينعت هذا العالم بأنه عصر التقنية، وأخرى بأنه "عصر ما بعد الحداثة"، وتارة بأنه عصر العولمة. فهل تعني هذه النعوت الشيء ذاته، أم أنها تختلف؟ لا يمكننا أن نجيب بتقصي المعاني "الحقيقية" لهذه المفاهيم والمقارنة بينها. ولكن يلزمنا أن نرصدها في كيفية تداولها عسى أن نتبين مدى تطابقها أو اختلافها.

المعنى الشائع والمقبول لمفهوم التقنية عندنا يتحدد بخاصيتين أساسيتين: فالتقنية، في التداول العربي، تقابل العلم كما تقابل الممارسة النظرية، والتطبيق المعرفة. ثم أنها شيء محايد. وهي ليست خيرا في ذاته ولا شرا في ذاته. إنها مجرد وسيلة تتخذ معناها من التوظيف الذي توظف به. وعليه، فعندما يتحدث العربي عن التقنية فهو لا ينعت عصرا ولا يحدد وجودا، ما دامت التقنية نفسها قد تتخذ هذا المعنى هنا، وتتخذ عكسه هناك، وذلك بحسب ما يعطى لها من توظيفات.

أما عندما يتحدث عما بعد الحداثة فهو يقصد عصرا من العصور، لكن ليس بالمعنى الذي يحدده فيلسوف كهايدغر عندما يقول إن العصر هو الكيفية التي تتحدد بها ماهية الحقيقة، ولكن بالمعنى الزمني الكرونولوجي. "ما بعد الحداثة" في التداول العربي الشائع هي حقبة تلت حقبة مضت اسمها "الحداثة" وهي حقبة لا تعنينا كثيرا لأنها تخص مجتمعات تجاوزت "الحداثة" لتنتقل إلى ما بعدها.

أما العولمة، فإن اللغة العربية تتحدث عنها في نتائجها، أي من حيث هي مرحلة اقتصادية أدت إلى احتكار شركات محدودة للرأسمال العالمي أدى إلى تحكم تلك الشركات بقدر العالم، وما ترتب عن ذلك من انهيار للحدود السياسية والثقافية والمعلوماتية.

لا رابطة تكاد تربط هذه المفهومات الثلاثة فيما بينها في التداول العربي. أو قل إننا أمام نعوت ثلاثة، كل منها يبرز خاصية من خصائص العصر، أو جانبا من جوانبه. فهل نستطيع أن نستخلص الأمر ذاته إن نحن قارنا بين استعمال هذه المفهومات في السياق الغربي؟

الحقيقة الأولى بهذا الصدد أن هذه المفهومات ليست مجرد صفات يتصف بها العصر وإنما "كيفيات وجود"، أو كما يقول أحد المفكرين الغربيين "أنماط لتجلي الموجود". فالتقنية ليست تطبيقا للمعرفة وإنما الوجود وقد اتخذ صبغة رياضية. أما "ما بعد الحداثة" فلا نجد لها المجد الكبير نفسه في الخطاب الغربي، وأغلب المفكرين الغربيين يتأففون من استعمالها، وحتى عندما يستخدمونها فليس للدلالة على حقبة زمانية ومرحلة تاريخية، وإنما للإلحاح على المعنى الانفصالي الذي يطبع الحداثة التي ما تفتأ تتجاوز نفسها. "ما بعد" الحداثة إذن هو كون الحداثة دائما "ما بعد". وعن العولمة نتساءل: ألا يتعلق الأمر في النهاية باستفحال ما سبق لهايدغر أن جعله الميزة الأساسية لعصر التقنية من حيث إنها "غياب للاختلاف"، وبما دعاه أدورنو "العالم كجهاز إداري" يسير ويساس ويدبر مثلما تسير كل إدارة وفق تصاميم تغيب فيها الحدود وتذوب القوميات.

55 . العولمة والعالمية

يقابل البعض العولمة بالعالمية والشمولية مقابلة الشر والخير، والاحتواء للانفتاح، والخضوع للتفاعل. العولمة، من هذا المنظور، هي التي تنشدنا وتستهدفنا، أما العالمية فنحن الذين ننشدها ونهدف إليها. العولمة سلب للخصوصيات وقضاء عليها، أما العالمية فتفاعل بين الخصوصيات وتلاقح بينها.

قبل أن نتساءل عن مشروعية هذه التقابلات، ربما وجب الانطلاق من الاعتراف المبدئي بصعوبات الخوض في مسألة العالمية هذه. ولعل مصدرها الأولي تعدد المفهومات المستعملة بهذا الصدد. فإضافة إلى المصطلحين اللذين أشرنا إليهما هناك مفهومات الفكر الكوني والفكر الكوكبي، إضافة إلى مفهوم العالمية ومفهوم العالم ذاته.

توضيحا للمسألة سننطلق من مسلمة أولى وهي أن لمفهوم العالمية، شأنه شأن مفهوم العالم، تاريخا. فعلى عكس الرؤية الميتافيزيقية التي تفترض فكرا شموليا عالميا يتعالى عن الاختلافات اللغوية والفروق الحضارية نسلم هنا بأن للعالمية تاريخا، وأن الفكر أصبح، ولأول مرة في التاريخ، وبفضل سيادة التقنية فكرا كونيا أو كوكبيا، وهذا، ليس لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي، وإنما للتغير الذي لحق بمفهوم الوجود ذاته، بفضل اكتساح التقنية، فأصاب، تبعا لذلك، مفهوم العالم.

الكوكبية إذن هي العالم وقد سادته التقنية، شريطة أن نأخذ التقنية هنا في معناها القوي، من حيث إنها اكتمال للميتافيزيقا، وانقلاب أنطولوجي لحق الوجود ذاته وعينه كإرادة قوة، فبدل مفهوم الحقيقة، وغير علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة هذا بالوجود.

ذلك أن ما يطبع العالم اليوم وما جعل منه "قرية صغيرة" من انتشار موحد لنماذج التنمية والتصاميم والمخططات وتطور أدوات التواصل واكتساح الإعلاميات لكل الحقول، وفرض لمفهوم جديد عن الزمان، إن كل هذا لم يعد يخص منطقة من مناطق العالم دون أخرى.

الكونية هنا هي الكوكبية. إنها عصر من عصور العالم، وشكل من أشكال الحقيقة. الكونية لا هوية لها، بل إنها هي التي تحدد اليوم كل هوية. على هذا النحو يصبح الانخراط فيها ليس وليد قرار إرادي تتخذه ذات سيكولوجية أو ثقافية، وإنما هو قدر تاريخي أصيل يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية.

يصعب علينا، والحالة هذه، أن نميز بين عالمية تعشقنا وأخرى نعشقها، ما دمنا معشوقين في الحالتين كلتيهما. كما يتعذر علينا أن نميز بين خصوصية تحن إلى العالمية، وبين أخرى تهابها وتكون ضحيتها. بل أن ما دأبنا على التمييز بينه من أصالة ومعاصرة ربما فقد كل معنى. إذ أن كل أصالة لا يمكنها اليوم أن تكون إلا كيفية من كيفيات المعاصرة.

فربما تعذر اليوم تمييز الأصيل عن غير الأصيل. كل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمساهمة في العالمية والمشاركة في الكوكبية.

56 . الحنين إلى البدايات

ما أكثر ما نلحظ عندنا هذه الأيام، والقرن موشك على النهاية، الإعلان تلو الآخر، عن مهرجانات وندوات فكرية من طرف كثير من المؤسسات والهيئات الرسمية وغير الرسمية، لتخليد نهاية القرن والتهيؤ لاستقبال الآخر. فهذا يتساءل عن "مستقبل الثقافة العربية في أفق القرن المقبل؟" وذاك عن "حصيلة القرن الذي نودعه" الخ...

والواقع أن تصيد لحظات الانعراج وتخليد البدايات من الأمور التي أصبحت عندنا عادة مترسخة. فنحن لا نفتأ نحيي الذكرى تلو الأخرى، ونخلد البدايات مع من يخلدها ونودع السنوات مع من يودعها.

قد يقال: ليس هذا إلا علامة صحة نفسية. فالإنسان بما هو كذلك، لا يحيا الواقع في جفافه وجفائه، ولا يحيا الزمان في انفلاته وعبوره، وإنما هو يسعى جهده أن يرسخ اللحظة ويلون الواقع، فيجعل البدايات تدون، ويعبر عن

حنين دائم إلى الجدة، وأمل في أن يكون بإمكانه بداية تاريخ جديد في عالم مستحدث "مستأنف النشأة".

لذا فهو يتعجل لينفض يده مما مضى ويثبت حصيلة ما تم كي يبدأ من جديد، أو على الأصح كي يربط نفسه من جديد مع ما كان بداية ونقطة انطلاق.

لكن ما لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا هو البنية الأسطورية لكل هاته المهرجانات التي تحاول أن تخلد البدايات، موهمة نفسها بدوام التجدد واسترساله. ذلك أن من أهم وظائف الأسطورة كونها تجعلنا بالضبط متفتحين على الزمان الخالد، قادرين على الاسترجاع الدوري لهذا الزمان الأساس، وبالتالي على الانفصال الدوري عن "الظرفيات" التاريخية.

صحيح أن للأسطورة نصيبها من الواقع، بل مفعولها عليه. فهذا الانفصال الدوري من شأنه أن يغذي "الظرفي" ويلقحه وينفخ فيه روحا جديدة. إلا أنه قد يصبح في بعض الأحيان، هو الزمانية الوحيدة التي يعيشها الإنسان الذي قد يرتاح إلى هذا الخلود الوهمي فتغدو الأسطورة بالنسبة إليه، لا نصيبا من الواقع، بل كل الواقع.

وحينها يغلف زمن الأسطورة الزمانية الدنيوية، يتكاثر إحياء الذكريات، وتصيد المنعرجات، وتخليد البدايات ويعم الحنين الدائم إلى الأصول التي لا تكف عن الابتداء.

57 . الذاتية وحقوق الإنسان

كان لا بد من أن يتمخض الحديث المسرف عن حقوق الإنسان عن تعميم وتعويم فتمويه لهذا المفهوم إلى حد أن أصوله أصبحت غائبة، مثلما أن ظروف نشأته وملابسات ظهوره لم تعد تؤخذ بعين الاعتبار. في هذا الإطار يتساءل ل.فيري وا.رونو عما إذا كان لنا الحق في أن نتكلم عن حقوق الإنسان في الفكر القديم، وبصفة أدق: هل لنا الحق في أن نتكلم عن حقوق الإنسان قبل الحداثة الفكرية؟ فيجيبان نفيا.

إن من يسلم بذلك لا يفعل سوى إسقاط الحاضر على الماضي. ذلك أن ظهور مفهوم حقوق الإنسان تولد عن شروط فلسفية لم تتوفر حقا إلا في العصور الحديثة. أهم هذه الشروط وأساسها ظهور الإنسان داخل الكون كقيمة عليا بحيث ترتبط فكرة الحق به هو، وبحيث يغدو هو وحده محط ذلك الحق". الفكر القديم يجعل الطبيعة بكاملها، بحيواناتها ونباتاتها تتمتع بالحق، أما الفكر الحديث "فلا يجعل باقي ما في العالم يرقى إلى مستوى الموضوع القانوني إلا انطلاقا من الإنسان وبدلالته".

بزوغ هذه الذاتية القانونية لم يتخذ معناه السياسي إلا في الفكر الحديث وداخل مدرسة الحق الطبيعي. والانفصال عن الفكر القديم وعن الأرسطية في هذا المضمار لم يتحقق إلا مع هوبز حيث أصبح القانون صفة تلحق بالإنسان الفرد. وفي هذا الصدد يؤكد الباحثان اللذين أشرنا إليهما: "بإمكاننا أن نقول إنه مع ظهور الإشكالية الحديثة للعقد الاجتماعي والحالة الطبيعية، لم يعد مفهوم المشروعية منفصلا عن مفهوم الذاتية، حينئذ لن تعتبر مشروعة سوى السلطة التي انبثقت من تعاقد من طرف الذوات الفاعلة التي تخضع لتلك السلطة بمعنى من المعاني. عندئذ ستوضع الذاتية كأصل لكل مشروعية".

ثم إن هناك ارتباطا صميميا بين فكرة الحقوق الذاتية هذه وبين الشروط السياسية لإقامتها. هذا ما ستبلوره نظرية الإرادة العامة كما هي عند روسو "فهذه النظرية هي التي ستذهب بالتفكير السياسي الذي تعتمده نظرية الحق الطبيعي إلى مداه البعيد، وذلك تبعا للشروط التي يمكن فيها، وفيها وحدها، أن ينظر للشعب على أنه يتمتع بالسيادة، أي على أنه ذات فاعلة حقيقية هي صاحبة كل مشروعية سياسية".

وراء مفهوم حقوق الإنسان إذن مفهوم الذاتية سواء كانت الذات الفاعلة فردا أو شعبا بكامله. وغير خاف أن المفهوم الفلسفي للذاتية، كما بين هايدغر، هو من إبداع الحداثة الفكرية إن لم يكن هو المميز الأساس للفكر الحديث بما هو كذلك.

ارتباط مفهوم حقوق الإنسان إذن بمفهوم الذاتية، يجعله مرتبطا أشد الارتباط بالفكر الحديث كما يحدد منشأه وملابسات ظهوره. يبقى السؤال في ما بعد عن مدى التطابق بين ظرفية المنشأ ومزعم الشمولية والكونية التي غدت مرتبطة به، وهذا موضوع آخر.

58 . الأشكال الأخرى للتراث

لعل كثيرا من أشباه المشاكل التي طرحناها، وما زلنا نطرحها، بصدد مسألة التراث تولد أساسا عن اقتصارنا على النظر إليه على أنه التراث المكتوب "المحفوظ بين دفات كتب الأصول". وهكذا جعلنا مسألة التراث مسألة معرفية غالبا ما ارتدت إلى مجرد صعوبات منهجية تمثلت في كيفية استعادة الماضي ودراسة التاريخ وتحقيق النصوص وتأويلها.

لقد تناسينا أن التراث موشوم على أجسامنا، عالق بآذاننا منقوش على جدراننا، حال في لغتنا، مكبوت في لا وعينا.

لا يتعلق الأمر هنا بالمقابلة المعهودة بين "الثقافة العالمة" وما يدعى "ثقافة شعبية"، ولا بثقافة "مركزية" وأخرى "هامشية"، وإنما بمختلف الشواهد التي تجعلنا نعيش الماضي ممتدا في الحاضر متطلعا إلى المستقبل.

لأسباب معروفة أهمل التراث المعماري والموسيقي واللغوي والزخرفي لتعطى الأهمية، كل الأهمية للتراث الفكري المكتوب. وقد أدى هذا بطبيعة الحال لا إلى البتر والتجزيء، وإنما كذلك إلى فرض مفهوم معين عن التراث مكننا من أن نقحمه داخل فلسفة إرادية النزعة، فنعامله على أنه وعاء "نأخذ" منه ما يلائم حاضرنا ونستعرض حقبه للوقوف عند لحظاتها المشرقة لإبراز المفكرين الذين كانوا يسارا ضد كل يمين.

مفهوم مغاير كان سيفرض نفسه علينا لو أننا أعرنا الأشكال الأخرى التي اتخذها تراثنا الأهمية ذاتها. آنئذ كنا نتبين، وربما بوضوح أكبر، أن الأمر لا يتعلق بدخول متحف لاقتناء أشيائه الجميلة، وإنما أننا شئنا أم أبينا، نعيش

داخل متاحف تحمل على جدرانها وترجع بين جنباتها أصداء ثقافات متعددة متراكمة متلاحقة. لا مجال والحالة تلك لإقحام أية فلسفة إرادية النزعة، ولا لرفض التراث أو تبنيه ما دام هو نفسه البنيان الذي لا يمكننا إلا أن نسكنه مثلما "نسكن" اللغة التي نتكلمها والألحان التي نرددها والحكايات التي نرويها والأمثال التي نتناقلها. كيف يمكن أن نطرح في هذه الحال أشباه المشاكل التي نطرحها إزاء التراث المعرفي كقضية التملك ومسائل التأويل وقضايا المنهج؟!

59 . السؤال والجواب

يحاول موريس بلانشو ملاحقة العلاقة المعقدة التي تربط السؤال بالجواب. فيبدأ بتحديد طبيعة كل منهما ويؤكد أن ما يميز السؤال أساسا هو أنه بحث. والبحث دوما بحث عن الجذور. إنه استقصاء وغوص حتى الأعماق وحفر في الأسس وتقص للأصول. وعلى ذلك فهو حركة وانفتاح. يتجلى هذا حتى في البنية النحوية للاستفهام. الاستفهام تعبير عن فقر وعوز. إنه سؤال وطلب، وهو بالتالي نقص وعدم اكتمال. الكلام المتسائل يؤكد بسؤاله أنه ليس إلا جزءا يطلب ما يكمله. لكن، ليس السؤال ناقصا بما هو سؤال. إنه، على العكس من ذلك، هو الكلام الذي يكتمل عندما يفصح عن نقصه وعدم اكتماله. "إن السؤال يضع الإثبات الممتلىء في الفراغ فيكسبه غنى وثراء بفضل هذا الفراغ". عن طريق السؤال نعطي لأنفسنا الشيء كما نمنحها الفراغ الذي يمكننا من أن نتملكه، أو لا نتملكه إلا كرغبة. **"السؤال هو رغبة الفكر"**.

وعلى رغم ذلك، فإن السؤال، إن كان ينطوي على نقص، فإن ذلك النقص ليس بصلابة السلب والنفي. فهو لا يعدم ولا يرفض. فإذا كان قوة يتم فيها شيء سلبي، فإن هذه القوة تتدارك نفسها في مرحلة لا يكون فيها هذا النفي قد بلغ تحديده السلبي التام. فالصمت الذي يعقب كل سؤال هو دائما صمت موقت. وهو ليس هوة لا تمتلئ، وإنما قنطرة عبور وحركة.

أما الجواب، فعندما يؤكد الآن ما هـو كـائن، فإنـه يسـد أبـواب الانفتـاح ويحرمنا غنى الإمكانية وثراءها. إنه تعبير عـن الاكتمـال أو، علـى الأقـل، سـعي نحوه، وهو بالتالي إيقاف لكل حركة وسد لجميع الأبواب وإفقـار لـثراء السـؤال، "**الجواب شقاء السؤال**".

لا يعني ذلك أن الجواب شقي في ذاته في مقابل "سعادة" السـؤال. العكـس هو الصحيح. إن الجواب واثق من ذاته. وهو يتميز بنوع من السمو. المجيب أكـثر سموا من السائل. إنه متقدم عليه نـاضج بالنسـبة إليـه. "**الجـواب إذن هـو نضـج السؤال**".

يتلهف السؤال إلى الجواب ويعشقه ويحن إليه وينتظره وعلـى رغـم ذلـك، فالجواب لا يهدىء من روع السؤال. وحتـى إن هـو قضـى عليـه وأوقفـه، فإنـه لا يقضي على الانتظار الذي هو سؤال السؤال.

بين السؤال والجواب إذن علاقة غريبـة، علاقـة تجـاذب وتنـافر، علاقـة استمرار وقطيعة، علاقة انغلاق وانفتاح. يتوخى السؤال من الجواب ما هو غريـب عنه، كما يريد في الوقت نفسه أن يظل قائما في الجواب كحركة لا يفتـأ الجـواب يحاول إيقافها ليخلد إلى الاستكانة والراحة، ويفرض الصمت الأبدي.

60 . سيميولوجيا الحياة اليومية

هناك أشكال ثقافية "تخترق" حياتنا اليومية من دون أن تكون لهـا علاقـة مباشرة لا بالسياسة ولا حتى بالإيديولوجيا. لذا فـهي تعيـش في مـأمن مـن نضـال السياسي ونقد الإيديولوجـي. وعلـى رغـم "تفاهـة" هـذه الأشـكال، فإنـها تشـكل مجتمعة ما يدعوه بارت "الفلسفة العمومية" التي تغذي طقوسنا اليوميـة و"تحـدد" لباسنا وحلاقة شعرنا وتنظيم مطبخنا وحفلاتنا، وتدبير شؤوننا اليوميـة بمـا فيـها من قراءة للصحـف وارتيـاد للمسـارح ودور السـينما وحديـث عـن أحـوال الطقس وأخبار الإجرام والرياضة.

لايتعلق الأمر مطلقا بما يسمى "ثقافة شعبية" في مقابل الثقافة "العالمة"، لكنه لا يتعلق فقط بنقد للأخلاق في معزل عن السياسة والإيديولوجيا.

هذا النقد الأخير هو ما كان يمارسه، في فرنسا على الخصوص، ما سمي بـ"الطليعة". بل لعله هو ما يحدد الطليعة بما هي كذلك. فالطليعة ليست طبقة اجتماعية ولا حتى فئة متميزة. إنها حركات وتمردات محدودة في مدة امتدادها وقوة نفسها. فهي تصدر عن جزء من البورجوازية وأقلية من الفنانين والمثقفين، إلا أنها إذ تعارض البورجوازية كأخلاق وتصرفات، فإنها لا تعارضها كسياسة. هذا ما يجمله بارث في عبارة وجيزة، إذ يقول إن ما كان يعيبه رجل الطليعة على البورجوازي هو لغته لا مكانته ومنزلته. لا يعني هذا، بطبيعة الحال أنه يقره في صنعه، وإنما يعلق حكمه على السياسة، وينأى بنفسه عن النقد الإيديولوجي المكرور.

لكن، بين هذا وتلك، تصان تلك الأشكال الثقافية "التافهة"، وتغدو طبيعة ثانية فتترسخ في الأذهان والأعيان، وتسكن السلوكات اليومية والتصرفات "العادية".

ها هنا تبرز مهمة نقد "جديد" لا يقتصر على الثقافة كإبداع واشكال "سامية"، وإنما يتصيدها في أتفه تجلياتها، ويضبطها وهي تعمل قبل أن تصوغ نفسها في مفاهيم مجردة وأشكال "رفيعة".

ولا داعي إلى التأكيد أن هذه المهمة لا تقل عسرا عن سابقاتها، لكنها تظل لا محدودة لكونها تلاحق الثقافة في تبدلاتها اليومية، وحياتها اللامتناهية.

61 . "أفكارنا" والتأريخ

كيف سيؤرخ لحياتنا الفكرية من سيعقبوننا من مؤرخي الأفكار؟ هل سينهجون نهجنا فيعمدون إلى الاختيار بين منهج يبوب الأفكار بحسب العصور أو الدول، أو منهج يقسمها إلى مدارس وتيارات، أو ذاك الذي يصنفها إلى إشكالات ومفاهيم؟

لو انطلقنا من المبدأ الإبيستيمولوجي الذي يقول إن الموضوع هو الذي يخلق المنهج الملائم، وأن ليس هناك منهج واحد يصلح لدراسة جميع الموضوعات، لأصبح لازما علينا، إذا ما أردنا أن نعين المنهج الملائم، أن نحدد طبيعة الموضوع المدروس. وبما أن الموضوع هنا هو الأفكار التي يتداولها جيلنا، فما الذي يطبعها؟ وما هو المنهج الذي تتطلبه؟

للإجابة على هذا السؤال ربما وجب نهج طريق سلبي ننحي بفضله ما لا يلائم الموضوع المدروس: فالظاهر أن تقسيم فكرنا العربي الحالي، أو على الأصح، الأفكار الرائجة الآن على أرض العروبة، الظاهر أن تقسيمها إلى تيارات ومدارس فكرية ورؤى للعالم، لم يعد ممكنا، إن لم نقل إنه غدا مستحيلا، ولعل هذا شأن حيوات فكرية خارج وطننا العربي.

إلا أن الأهم من ذلك أن "الحياة" الفكرية عندنا لا تسمح حتى بتبويبها حسب قضايا وإشكاليات بالمعنى الدقيق لكلمة "إشكالية"، أي بنية من المفاهيم والإشكالات، ذلك أننا بإزاء ومضات فكرية، وربما حتى عبارة إشكالات فكرية قد لا تؤدي المعنى، إذ أننا أقرب إلى الاستجابات اللحظية التي لا تعرف "النور" إلا لكي تترك المكان لما يخلفها. فهي لا تترابط مع غيرها لتكون إشكالية ملتحمة مبنينة، ولا تستمر ما يكفي كي تخلق تيارا وتضم أسرة فكرية قد تشكل ما يشبه المدرسة.

وربما كان كافيا للاستدلال على ذلك القيام بعرض، لا يخلو من كاريكاتورية لمختلف "القضايا" التي "تقض مضجع المفكرين" العرب حاليا. ليس بإمكان هذا العرض أن يكون مستوفيا بطبيعة الحال، ولكن يكفي أن نذكر بعض عناصره كي تتعاقب حلقات سلسلته من تلقاء ذاتها، مثل "المشروع الحضاري العربي" و"الغزو الثقافي" و"نهاية التاريخ" و"الأصالة والمعاصرة" و"مقومات الوحدة" و"قضايا العولمة" و"البنية والتاريخ" و"موت المؤلف" و"المنهج البنيوي".

كل من هذه العناوين لم يعمر في فكرنا أكثر من سنتين ليدع المكان للعنوان الذي سيخلفه.

لا يعني هذا، بطبيعة الحال، التنقيص من كل قضية من هـذه "القضايـا"، إلا أن هناك فرقا شاسـعا بـين أن تكـون القضيـة داخلـة ضمـن إشكالية مترابطـة ملتحمة، وبين أن تكون ومضة وموضة تستجيب لحظيا لدوافع أبعد ما تكـون عـن الأفكار وحياتها وقلقها ومعاناتها وصعوباتها ومخاضها وندرتها، ومـا يتطلبـه كـل ذلك من عدم إجماع وشدة خلاف وشقاء وعي.

62 . ثقافة الساندويتش

يتعجب ناشرونا من التحول الذي أصـاب الثقافـة العربيـة وسـوق الكتـاب علـى الخصـوص، وهـم يذهلـون للعنـاوين المطلوبـة والكتابـات المحببـة والثقافـة المستهلكة. فما يضرب الأرقام القياسية من مبيعات المعـارض الكـبرى اليـوم، هـي كتب المطبخ والتجميل والرياضة.

وتزداد دهشة الناشر عندما يرى أن الكتاب الـذي كـان يـأبى نشـره حتـى وقت قريب، والذي تردد في قبوله قبل نشـره، يـراه قـد نفـد وأن طبعاتـه الثانيـة والثالثة تتلاحق بسرعة مهولـة. وهـذا يتـم بطبيعـة الحـال علـى حسـاب الكتـب "الجادة" التي كانت تطلب في وقت غـير بعيـد مـهما كـان حجمـها، ومـهما بلـغ ثمنها. الظاهر أن هذه الظاهرة ليست إلا مظهرا من موقف أكـثر عموميـة وانتشـارا يكاد يطال الثقافة المعاصرة بمختلف مظاهرها وفي شتى أنحاء العالم، فالثقافة اليوم أميل إلى الخفة والتسلية واللعب. ولعلها من أجل ذلك تتلبس السـياحة والترفيـه. دليل ذلك دمج معظم تلفزيونات العالم الثقافي بالترفيهي، وربـط الأنشـطة الثقافيـة في معظم أنحاء المعمور بالاحتفالات السياحية والمهرجانات الرياضية.

لكن المثير للانتباه عن الناشرين عندنا هو نظرتهم الإنتقاصية لتلـك الكتـب التي تتناول المواضيع التي أشرنا إليها كالطبخ والرياضة. ولا بـد أن نشـير هنـا إلى أن الثقافة العربية ما زالت، على رغم ذلك، "متخلفـة" في هـذا المضمـار. ذلـك أن الثقافة المعاصرة تنبهت منذ وقت باكر إلى ما يمكن أن ندعوه "روحانيـة الجسـد"، فأخذت تعلي من قيم طالما قمعتها الثقافات التقليدية عند الغرب على الخصـوص.

ويكفي هنا أن نذكر بصيحة نيتشه الذي لم يكن يبالغ عندما أكد أنه "نتيجة الغياب المطلق للعقل داخل المطبخ، قد تعثر تقدم الكائن البشري لمدة طويلة".

فالمطبخ يحدد أجساما وأساليب للعيش وعلائق بالعالم وأنماطا للوجود. ونظام التغذية يكرس ميتافيزيقا بكاملها.

على هذا النحو فما نلحظه اليوم في الثقافة العربية من عناية متوافرة بالجسد، واهتمام بالمطبخ والملبس والرياضة، ينبغي بالأولى أن يثلج صدر من يرعون الكتاب عندنا، ومن يسهرون على شؤون الثقافة. إذ أن الأمر لا يعني فحسب الميل نحو السهولة والعناية "بالقيم" اللحظية العابرة والنفور من الثقافة "الجادة"، ومراجعة لقيمها وتصنيفاتها إلى ثقافة روح وثقافة جسد. إلا أن المثير للانتباه، على رغم ذلك، هو أن هذه "الصحوة" الجسدية تصاحب عندنا صحوة أخرى، ربما كانت مضادة، تجعل معارض كتبنا تزخر بكتب "الروحانيات" في أقرب أشكالها إلى الشعوذة وأكثرها تكريسا، لا للخلود الحق، ولا للتجدد اللحظي، وإنما للنوم العميق.

63 . ثقافة الجيب

ما هو "كتاب الجيب"؟ قد يقال إنه كتاب بخس الثمن. إلا أن الكتب بخسة الثمن وجدت منذ عهد بعيد، أما كتاب الجيب "فظاهرة" جديدة. وتختلف جدتها بحسب البقاع والأوطان. ففرنسا مثلا لم تعرفها إلا بعد أمريكا وألمانيا. أما ظهورها في عالمنا العربي فما زال محتشما متذبذبا.

ماذا تعني هذه الظاهرة؟ إنها تهدف إلى أن تؤكدأن المجتمع يقسم ثرواته المعنوية على الأقل، بكيفية عادلة، وأنه يجعل الثقافة في يد الجميع، وفي متناول كل الفئات أو على الأصح في "جيبها".

صحيح أن وراء الظاهرة مقاولة تستهدف الأرباح الطائلة، إلا أن تلك الأرباح مغلفة بإيديولوجية ذات نزعة إنسانية تزعم أنها تنزل بالثقافة إلى مستوى "الجماهير"، بل إنها توحي بأنها لا تبقي من الثقافة شيئا إلا وأنزلته إلى مستوى

الجماهير. من هنا شمولية عناوين كتب الجيب وموسوعيتها فهي مجموعات تتناول جميع الميادين والفنون، وتطرق كل الموضوعات، بل إنها تجعل أعقد الموضوعات وأعسر القضايا وأغلى الكتب في متناول الكل.

إلا أن الآلية الاقتصادية سرعان ما تكشف عن ذاتها وراء هذه النية المزعومة. ذلك أن الناشر لا يحقق أرباحه بأن يبيع عددا هائلا من النسخ بالنسبة لعناوين ناجحة، وإنما بأن يضمن لمجموعته كاملة سوقا واسعة. فنجاحه ليس ثقافيا وإنما هو انتصار اقتصادي. ومبيعاته من كل العناوين متكافئة. ذلك أنه هو نفسه يكون تحت ضغط "حركة سلسلة" المنشورات. فتلاحق عناوينه في وقت مضبوط يجعله يسابق الزمن لبيع الكميات المتوافرة. إنه لا ينتظر أن تهضم "السوق" الثقافية منتوجاته وتتمثلها وتستوعبها، وإنما يحاول أن يلبي طلب السوق الاقتصادية، كي يتيح الفرصة لرقمه الجديد داخل السلسلة أن يكتسح السوق وهكذا... وفي هذا المعنى يؤكد بلانشو أن "ثقافة الجيب تعمل على القضاء على الذيوع الثقافي للأعمال الإبداعية كي تضع مكانها الآليات التقنية ذات الفعالية المختلفة". فكأن المسألة الثقافية هنا ليست هي تمكين الجماهير من الثقافة، وإنما إشباع السوق بمنتوجات الثقافة. وحينئذ تؤول المسألة إلى قضية نشر وتوزيع وقدرة شرائية، وهكذا يبدو استنساخ العناوين وتقليص حجم الكتب والتضحية بجودتها ووضوح كتابتها في سبيل توفيرها بثمن بخس كافيا لحل معضلات الثقافة وجعل قضايا الفكر والإبداع، لا داخل العقول والقلوب، وإنما داخل الجيوب.

64 . من زعماء الأدب إلى نجوم الثقافة

ما الذي يميز كاتبا مثل بول فاليري أو أندريه جيد عن مثقف مثل برنار هنري ليفي؟ فاليري كاتب "كبير" ينتمي إلى صنف "الأدب العظيم" الذي عرفته فرنسا قبل الحرب حيث كانت البورجوازية ترعى أدبها. فاليري وجيد من أمثال أولئك الكتاب الذين كنا نحفظ جل عباراتهم ونعرف دقائق حياتهم. إنهم ينضوون

تحت اسم الكاتب الذي كانت تحفه أسطورة كبرى، والذي كانت جميع كتاباته وأقواله وتصرفاته ذات قيمة ودلالة. لا عجب أن يظهر إلى جانب هؤلاء الكتاب وحولهم من يندب حياته لمتابعة دقائق الأقوال والأعمال و"يتخصص" في دراستهم.

لظروف اجتماعية وإيديولوجية تحرر الأدب مما كان يطلق عليه مالارميه "السيد" الذي يسكن الكاتب، فحل محل هؤلاء "الزعماء" من يمكن أن نطلق عليهم نجوم الثقافة. ما يميز هؤلاء أكثر ليس ما يكتبونه بقدر ما يتخذونه من مواقف، أو قل إن ما يميزهم هو ممارسة مغايرة للكتابة والمفعول الرمزي القوي لأسمائهم.

صحيح أن هذا التصنيف لا يخلو من افتعال. وقد يتعذر البت في حالة بعض الكتاب الذين كانوا في الوقت نفسه "زعماء" ونجوما كحال سارتر على سبيل المثال. إلا أنه، وفي ما يخص سارتر بالضبط نستطيع أن نقول إنه يكاد يشكل لحظة الانعراج أو نقطة الانتقال من الصنف الأول إلى الثاني. فعنده يجتمع الاثنان، فهو يمكن أن يعد من جهة امتدادا لأندريه جيد وكلوديل، لكنه في الوقت ذاته المثقف النجم بامتياز. ولعله أبو النجمية في الثقافة. من هنا محاولته الجمع بين الأدب "العظيم" والنجمية الثقافية، وحرصه أن يكون أندريه جيد وزيادة، ومورياك وزيادة، وميرلوبونتي وزيادة، وريمون آرون وزيادة، وألبير كامو وزيادة... حرصه أن يكون أديبا كبيرا وزيادة.. ونجما ثقافيا وزيادة.

وهذا الحرص لم يكن لينبع منه هو بالذات، بقدر ما كان استجابة لشروط السيادة الفكرية في عصره، تلك الشروط التي غدت مزدوجة. أما اليوم فإن النجمية الثقافية لم تعد في حاجة إلى أن تتلبس الزعامة الأدبية. ذلك أن مجتمع الفرجة، بما يتوفر عليه من وسائل إعلام قادرة على أن تخلق الأسماء وتنتج الأذواق وتصنع الآراء وتخلق النجوم، لم يعد في حاجة إلى الشروط الأخرى. فنجوم الثقافة لم يعودوا في حاجة إلى أن يكونوا كتابا عظاما. فهم لم يعودوا يعرفون عن طريق ما يكتب وما يقرأ، وإنما عبر ما يسمع وما يُرى. والخلاصة أنهم يعرفون مثلما يعرف باقي النجوم.

وربما بإمكاننا أن نؤكد أن كثيرا منهم يبلغ النجومية الثقافية عن طريق مخالف تمام المخالفة للميدان الفكري. إذ يكفيه أن يرتبط اسمه بقضية من القضايا التي يلوكها الإعلام في وقت بعينه كأن يحشر اسمه ضمن موجة إنتاجية أو ضمن صراع سياسي أو جدل ديني أو خلاف إيديولوجي. يكفي أن نتذكر، مثالا على ذلك، ما عرف في وقت ما في فرنسا تحت اسم "الفلاسفة الجدد"، أو من اشتهر من الكتاب الروس، لا بما هم كتاب، وإنما بما أعلنوه من عداء لنظام بعينه.

لعل هذا هو مرد السهولة والسيولة في ظهور الأسماء في ميدان الثقافة اليوم. لكن، ليس معنى ذلك على الإطلاق أن نجوم الثقافة أكثر انتهازية وأقل أخلاقا من غيرهم، وإنما هي الظروف الاجتماعية والإيديولوجية والسياسية التي لم تعد في حاجة إلى "زعامة" أدبية، فأصبحت تحتفي بنجمية ثقافية.

65 . الكتابة ضد الكلام

يميز رولان بارث الأستاذ الذي يتموقع جهة الكلام، عن الكاتب الذي هو "كل مستعمل للغة يتخذ موقعه جهة الكتابة". وبين هذا وذاك يوجد المثقف، الذي يعمل على "طبع كلامه ونشره". ليس هناك تعارض في الطبيعة بين لغة الأستاذ ولغة المثقف (بل إنهما قد يوجدان غالبا عند الفرد نفسه). أما الكاتب فهو وحيد معزول، إنه الشخص الذي لجأ إلى الكتابةبعد أن أصبح غير قادر على تحمل الكلام.

فلماذا ينتاب الكاتب هذا الشعور؟ ما الذي يجعل الكلام عسير التحمل؟ ذلك أن للكلام خصائص تجعل مستعمله يضجر منه ولا يطيقه. فالكلام أولا لا يمكن أن يتراجع القهقرى. صحيح أن في إمكاننا أن نكرر القول ذاته ونلوك العبارة نفسها. إلا أن ذلك يضيف إلى الكلام معنى جديدا ويشحنه بدلالات أخرى. بل إن الحذف ذاته يغدو هنا إضافة وزيادة "فلو أنا أردت محو ما قلت لا يمكنني أن أقوم بذلك ما لم أظهر أداة المحو ذاتها (كأن أقول: "بالأحرى"، "لقد أسأت التعبير").

المفارقة إذن أن الكلام، الذي هو عابر سريع الزوال، هو الذي لا يقبل المحو والزوال وليست الكتابة. الكتابة ميدان المحو والخدش. والقلم رفيق المحلة. لكن أمام الكلام ليس في إمكاننا إلا أن نضيف كلاما آخر. وحركة تصحيح الكلام وتقويمه ليست إلا نسيجا ما ينفك يتضاعف وسلسلة من التنقيحات والإضافات سرعان ما تغدو هي الجانب اللاشعوري لخطاباتنا. لذا، يلاحظ بارث أنه ليس من قبيل الصدفة أن يرتبط التحليل النفسي بالكلام وليس بالكتابة. فما يهم المحلل هو عثرات القول وما يضاف إليه بعملية الحذف ذاتها.

ثم إن الكلام يتم في سياق. والحال أن من سمة السياق الأساسية اختزال المعنى وإلغاء كل فائض. "إن اللفظ عند الكلام يكون "واضحا"، واستبعاد كل اشتراك لفظي Polysémie (وهو ما يسمى وضوحا) يخدم القانون والسلطة". بناء على ذلك فكل كلام يكون في خدمة القانون والسلطة.

يجد المتكلم نفسه إذن أمام اختيار صعب: فإما أن يتبنى دور السلطة. وفي هاته الحال يكفيه "إتقان الكلام"، أي التكلم وفق ما يمليه القانون وما تفرضه السلطة التي ينطوي عليها أي كلام؛ أو يأخذ في تصحيح نفسه وإقحام الإضافات والإطنابات "فيقتحم الأبواب اللانهائية للغة"، ويحاول أن يجعل من كلامه شيئا شبيها بـ"النص". إلا أنه سرعان ما يعي فشله، عندما يدرك أن الكلام لا يتراجع القهقرى فيتبين أن لا محيد له لا عن مسرح الكلام ولا عن القانون والسلطة اللذين يمثلان فيه. فالقانون والسلطة لا يتولدان عن الأقوال، وإنما يسكنان ثنايا الكلام.

الاختيار المتبقي، والحالة هذه، أن يلجأ المتكلم إلى "عدم التكلم" ويلعب أدوارا مغايرة: إما دور العقل الصامت المثقل بالتجارب، أو دور المناضل الذي يتخلص من كل خطاب عقيم باسم البراكسيس. لكن بإمكانه أيضا أن يلجأ إلى الكتابة قصد مراوغة اللغة وخيانتها، ومحاربة "الوضوح" وشحن الألفاظ بفائض يغنيها ويجعلها تقتحم "الأبواب اللانهائية للغة".

66 . الإقلاع يجب ما قبله

لن نبالغ كثيرا إذا قلنا إن جميع الوثبات التاريخية التي عرفتها الإنسانية تولدت عن شعور بالاستعلاء والتفوق على الماضي القريب أو البعيد. وهذا ما يفسر النعوت السلبية التي تنعت بها حركات النهضة الفكرية ماضيها فتنسبه إلى عصور الظلام لتنعت هي نفسها بالانبعاث والأنوار!

صحيح أن العصور اللاحقة قد تكشف فيما بعد، أن النهضات لم تكن على الحال الذي كانت تتصوره عن نفسها، وإن الظلمات لم تكن بالحدة التي ظن أنها عليها، وهذا على أية حال، ما بينه بعض المؤرخين المعاصرين عن القرون الوسطى الأوروبية حيث أوضحوا أنها لم تكن، اجتماعيا وفكريا، من الظلمة التي أشاعها عنها عصر النهضة. لكن ما يهمنا هنا هو الشعور الذي كان عند أوروبا الناهضة بأنها "ستجب ما قبلها" وأن ما هي عليه وما سيأتي لن يكون إلا أحسن حالا مما مضى. الأمر الذي سيؤكده عصر الأنوار معتمدا على فكرة "التقدم" كإحدى الدعامات الأساسية التي يقوم عليها. ولسنا في حاجة إلى الوقوف عند فكرة التقدم هذه، لأن ما يهمنا، ليس قيمتها في حد ذاتها، بل مفعولها وما تمخض عنها من شعور بالطاقة المستقبلية للظرف المعيش.

أكاد أجزم أن ما يعوزنا نحن حاليا هو هذا الشعور بالذات. لا أشير هنا إلى مختلف النزعات الماضوية التي تمجد الماضي وتنظر إلى عودته على أنها وحدها طريق الخلاص، وإنما إلى الشعور الذي أصبح ينتابنا جميعا، وفي شتى الميادين، كلما توجهنا إلى أكثر لحظات ماضينا قربا. فنحن نشعر دوما أننا أقل مما كنا عليه لا في الماضي البعيد وحده، بل، وأساسا، في ماضينا القريب. كلنا نشعر أننا دون مستوى مفكرينا الأقرب إلينا، وأننا دون ما عرفته موسيقانا بالأمس القريب، ودون ما عرفه مسرحنا، ودون ما عرفته لغتنا، وما عرفه شعرنا، وما عرفته أخلاقنا، وما عرفته سياستنا، وما عرفته حياتنا اليومية... يؤكد هذا الشعور إذن أننا لسنا فقط دون الأمجاد الماضية، بل إننا دون مستوى أنفسنا. ولعله أقوى من الشعور بالانحطاط والتدهور. ذلك أن هذا الأخير يقوم على ابتعاد الذات عن

غيرها، أو على الأقل عن نفسها في الماضي، أما الإحساس بالدونية الذي نشير إليه فهو يتم بين الذات وبين نفسها، بينها وبين نفسها في الحاضر.

هذا الشعور يتنافى بطبيعة الحال، مع كل محاولة "إقلاع" حقيقي. ذلك أن الإقلاع لا يتأتى إلا مع شعور (قد يكون وهميا) بالتفوق، التفوق على الآخر أولا، وعلى الذات ثانيا. إن الإقلاع لا يتم إلا عند شعور الذات أن بإمكانها أن تكون غير ما هي عليه، وأحسن مما هي عليه. إنه لا يتأتى إلا مع سيادة مفهوم تقدمي عن الزمان، **وفهم جدلي للوجود يعتبر أن الكائن ينطوي على غير ما هو عليه، وأساسا أن الكائن قوة وطاقة Potentialité**. أما الذات التي تشعر أنها ليست في مستوى نفسها، فهي ذات مشلولة عاجزة عن الانسلاخ عن الحاضر والماضي معا. ولن يكون بإمكانها نفيهما إلا إذا هي آمنت بأن الغد سيكون أفضل مما تقدمه، حتى وإن كان ذلك الإيمان مجرد وهم قد يكشف المستقبل عن زيفه، لكنه لا يستطيع أن ينكر فعاليته.

67 . السمعي-البصري

نكاد نلفي اليوم في معظم اللغات ربطا متواترا بين السمع والبصر. فالسمعي-البصري يحيل اليوم إلى الشيء ذاته. فكأن المقابلة المعتادة بين الأذن والعين لم تعد ذات شأن كبير. ولعل هذا يزعج، أكثر ما يزعج، مفكرا مثل ج.دريدا الذي لا يمكننا أن نؤكد، على رغم كل شيء إلا أنه يبني نقده للميتافيزيقا الغربية على المقابلة بين الفوني والغرامي.

يرى هايدغر أن هذه المقابلة حديثة النشأة، وهي مبنية على ظهور فلسفات الذاتية وإسناد الواقع وحمله على فاعل يستمد الوجود وجوده من تمثله. فالسمع في الأصل هو الإدراك عن طريق الرؤية "هو اقتحام الرؤية". والقول عند الإغريق يعني الكشف والإظهار، إظهار شيء ما في ما يخصه، **إظهاره في "الكيفية التي ينظر بها إلينا"**. ذلك أن الفيزيس الإغريقي هو مصدر انكشافه الذاتي التلقائي. وهو لم يكن بحاجة بعد إلى أن يتأسس على مفهوم التمثل. مع ظهور فلسفات

الذاتية سيتحول العالم إلى صورة والواقع إلى "رؤى" والفكر إلىصراع بين "تصورات ورؤى عن العالم".

على هذا النحو يمكن أن نفهم الربط المعاصر بين السمع والبصر رجوعا لهذا المعنى الأصلي الذي كان الفكر فيه يعتبر "إصغاء عن طريق النظر" على حد تعبير هايدغر، وكانت الرؤية فيه غير بعيدة عن المرئي وإنما محايثة له.

ومحايثة الرؤية للمرئي هي ما يجده التوسير في ما يطلق عليه، عند ماركس، قراءة مشخصة للأعراض، تلك القراءة التي قامت ضد القراءة الميتافيزيقية التي "تجعل من الخطاب المكتوب الشفافية المباشرة للحقيقة، ومن الواقع صوت خطاب". وقد قامت ضدها لتكشف "اللامنكشف في النص الذي تقرؤه في النص الأول". في هذه القراءة لا ينتظر النص العين التي ستجيء لترى فيه ما تراه، وإنما **هو يرى ذاته** "فليست الرؤية هنا رؤية ذات فردية تمتلك القدرة على الإبصار فتمارسه في انتباهها وشرودها، بل إن **الرؤية تصدر عن الشروط البنيوية للنص**. إنها علاقة الانعكاس المحايثة لمجال الإشكالية النظرية، والتي تربطها بموضوعاتها ومشاكلها... لم تعد الرؤية رؤية عين (عين العقل) فاعل ترى ما يوجد داخل الحقل الذي تحدده الإشكالية النظرية. إن الحقل هو الذي يرى ذاته في الموضوعات والمسائل التي يعيشها".

التوحيد بين السمع والبصر إذن هو تفكيك للثنائي الميتافيزيقي فوني-غراف ليس بإعلاء طرف ضد الآخر، وإنما بعقد تصالح يقرب بين الطرفين مبعدا أحدهما عن الآخر. والأهم من ذلك، أنه عود بالرؤية إلى حقلها "الموضوعي" وفصلها عن الذاتية وتقويض لفلسفات الكوجيطو.

68 . لا نهائية التأويل المعاصر

يعتقد ميشال فوكو أن أهم خاصية تميز التأويل المعاصر هي لا نهائيته وعدم اكتماله. ولا يعني عدم الاكتمال هنا أن التأويل ينصب على "مادة" صعبة المنال، عسيرة الفهم، وإنما، بالأولى، على أنه لا ينصب على شيء. إذا لم يكن في استطاعة التأويل أن يكتمل فذلك لعدم وجود ما يؤول. فليست هناك درجة صفر للتأويل و"كل علامة لا تشكل في ذاتها الشيء الذي يعرض نفسه للتأويل، وإنما هي تأويل لعلامات أخرى". فمهما تراجعنا القهقرى فلا نجد إلا تأويلا. لا وجود للمحال إليه. كل محال إليه يحيل، أي يدل ويعني.

ثم إن التأويل لا نهائي لأنه لا ينصب على علامة عزلاء تعطي نفسها بشكل انفعالي، وإنما على تأويل آخر يحاول أن يفرض نفسه بشكل فعال. معنى ذلك أن التأويل لا يجد أمامه المجال خاليا، وإنما عليه أن يخلي المكان ليفرض ذاته، عليه أن يكتسح المجال، أي أن يعلن الحرب على ما سبقه ومن سبقه. فالعلامة لا تتحدد منطقيا، ولا يكفي لتعريفها حدها المنطقي. إنها تنطوي على فائض من المعنى، أي أنها لا تعطى حتى لنفسها، وبالأحرى لغيرها. كل هذا يجعل علاقة التأويل بغيره دوما علاقة عنف وغزو واكتساح.

وهذا العنف يمارس في أكثر من اتجاه، إنه قوة ومقاومة، قوة تسلط على ما قبله، ومقاومة توجه إلى ما بعده. والماقبل هنا ليس زمانيا ولا مكانيا، وإنما جنيالوجيا، إنه يشير إلى القوة الكامنة خلف كل تأويل. فحرب التأويلات تجعل التأويل لا ينصب على تأويل آخر، وإنما على "المجهول الذي قام بالتأويل". التأويل، كما يقول نيتشه، هو البحث عمن يعطي للأشياء قيمتها ومعانيها.

هذه اللانهائية التي يتسم بها التأويل المعاصر تنعكس على المكان الذي يحيا عليه، وعلى الزمان الذي يعيش فيه.

فالعلامات لا تتوزع، في التأويل المعاصر، بكيفية متجانسة، وفي مكان متجانس، إنها تتدرج في مكان متفاوت الأجزاء. كما أن هذا التدرج لا يتم حسب جميع اتجاهات المكان، بل حسب ما يطلق عليه نيتشه بعد "العمق الخارجي".

من هنا يستمد مفهوم الظاهرة كـل "عمقـه" في التـأويل المعـاصر. ومـن هنـا تعتبر الأعماق ثنايا سطوح.

ثم إن اللانهائية تمنـع عـن زمـن التـأويل المعـاصر أن يكـون زمـن الأجـل المحدود. لكن لا يعني ذلك أنه زمن الجدل، الذي هو زمن خطي تقدمي. إن زمـن التأويل المعاصر زمن دائـري، زمـن التكـرار والعـود الأبـدي الـذي لا يعـني عـودة المطابق.

هذا التكرار اللامتناهي، وذاك التـدرج في المكـان المنثـني، وذلـك الـتراجع الذي لا يتوقف عند "شيء" يؤول، كل ذلك يجعل من التـأويل المعـاصر لا نـهائيا لا يقف عند اكتمال.

69 . ثقافة الشكل وثقافة المضمون

يميز رولان بارث بين مـا يدعـوه أدب المدلـولات ومـا يدعـوه أدب الـدال. أدب المدلولات هو الأدب الذي نتداوله، وهـو يقـوم أساسـا على ثنائيـة المضمـون والشكل. هـذه الثنائيـة متولـدة كمـا نعلـم عـن إحـدى التصنيفـات الأولى للبلاغـة الكلاسيكية التي كانت تقابل بين الشيء واللفظ. "على الشيء (أو المادة البرهانيـة للخطاب) كان يتوقف البحث عما كان بالإمكان قولـه عـن موضـوع، وعلـى اللفـظ كانت تتوقف العبارة (أو تحويل تلك المادة إلى شكل لفظي)، تلك العبـارة هـي مـا كانت تشكل ما نطلق عليه أسلوبا".

في أدب المدلولات تكون العلاقة بين المضمون والشكل علاقة فينومينولوجيـة. إذ من المفروض أن يكـون الشـكل مظـهر المضمـون ولباسـه، مثلمـا يكـون المضمـون حقيقة الشكل. أو بالعبارة المعروفة: إن العلاقة بين الشكل والمضمون تعاش كعلاقة تعبيرية.

يؤكد بارت أن هذا التقابل بين الشكل والمضمون لـه نصيـب مـن الصـدق لا ينبغي إغفاله. "فالتحليل البنيوي للحكاية، فيما أنجزه من مكتسبات ومـا يحبـل به من وعود، قائم بكامله على الاقتنـاع النظري (وعلـى الحجـة التطبيقيـة)، أن

بإمكاننا تحويل نص معطى إلى خطاطة تقريبية ليست لغتها الواصفة هي لغة النص الأصلي وذلك من غير أن يتغير النص الحكائي في هويته. فلكي يكون في استطاعتنا أن نحصر الوظائف، ونعيد بناء المقاطع وتوزيع الأدوار ولإبراز نحو حكائي متميز عن النحو اللغوي للنص، يلزمنا انتزاع الشريط الأسلوبي من طبقة أخرى من المعاني الثانوية التي لا تكون فيها للمسات الأسلوبية أهمية كبرى، كما أن بإمكاننا أن ندخل تغييرات على هذه من دون أن ينال ذلك من البنية ذاتها".

إلا أن الخطأ هو أن نجعل هذا الانتزاع يتوقف قبل الأوان. فما يكشف عنه ذلك الانتزاع ليس هو المضمون أو المدلول، وإنما شكل آخر، اي مستوى لا يكون أبدا هو المستوى النهائي لأن النص تترابط مفاصله حسب قواعد **لا نهاية لها**.

بناء على ذلك تغدو المدلولات أشكالا، ولن يعود في استطاعتنا النظر إلى النص كما لو كان بناء ثنائيا لمضمون وشكل. في النص ليست هناك إلا أشكال، أو على الأصح "**إن النص ليس في مجموعه إلا كثرة من الأشكال من غير مضمون**". صحيح أن أدب المدلولات لا يسعفنا كثيرا في تأكيد هذه الحقيقة، إلا أن النصوص الحديثة تبين لنا أن المدلول (الحكائي والرمزي والنفسي) ما ينفك ينفلت من أيدينا، وإنه لا يكون في استطاعتنا مطلقا أن نقابل بين منظومات أشكال ومنظومات مضامين. بل إن في استطاعتنا أن نذهب أبعد من ذلك ونقول إن الثقافة المعاصرة في شتى مناحيها ليست أساسا ثقافة محتويات، بل هي ثقافة أشكال. فليس المهم اليوم ما نعرفه وإنما كيف نعرف ما نعرفه. إن الثقافة تصرف وصياغة وأسلوب. ولا يعني **هذا مطلقا إعلاء للشكل ضد المضمون وإنما اعتبار الشكل نفسه مضمونا ومحتوى.**

70 . المونديال تجربة للهوية

ذكر كثير من الفرنسيين أنهم لم يشهدوا مثيلا للحفلات التي أقيمت بفوزهم بكأس العالم إلا عند تحرير مدينة باريس. هذا الربط بين الفريق الكروي وبين جنود التحرير استرعى انتباه الرئيس الفرنسي الذي أكد، بعد استعراض 14 تموز

(يوليو) على ما سماه الطابع لا الثلاثي الألوان، وإنما متعددها، الذي طبع الفريق "الفرنسي" والاستعراض "الفرنسي" والتحرير "الفرنسي". وليس من شك أنه كان يقصد الإشارة إلى الجنود الأفارقة والمغاربيين على الخصوص، الذين ساهموا في تحرير كثير من المدن الفرنسية، مثلما ساهم إخوانهم في كرة القدم في حصول فرنسا على الكأس.

لعل ما دفع الرئيس الفرنسي إلى تأكيد ذلك هو إحساسه بأن ما يصنع "الهوية" الفرنسية بل وتاريخ فرنسا، ومن يدافع عن علمها وحريتها ووطنها و"مرماها"، ليس "الفرنسيون" وحدهم أو على الأصح، إن الفرنسيين هوية متحركة مفتوحة، متعددة وليسوا وحدة منغلقة ساكنة ثابتة.

لا شك أن هذا كان شعور كل من مارس وتابع المونديال. صحيح أن المونديال هو أموال وإعلان وإعلام وانفعالات ورياضة. لكنه كان أيضا، ربما أساسا بالنسبة للكثيرين، تجربة هوية. وفي هذا الإطار تحدث البعض عن المفعول السياسي البعيد للمونديال الذي يقال إنه أنزل مكانة لوبن درجات كثيرة، بل إنه "سيعمل على توحيد الفرنسيين وصيانة هويتهم التعددية".

وربما لن نبالغ كثيرا إن نحن تحدثنا أيضا إلى جانب المفعول السياسي للمونديال عما يمكن أن ندعوه المفعول الميتافيزيقي. ذلك أننا عشنا خلال شهر واحد تجربة هوية لا محدودة. فقد كان الواحد منا يجد نفسه اليوم مع هذا البلد وهذا الفريق، كي ينتقل في الغد القريب إلى فريق آخر ربما كان هو خصم الأمس. لا يعود هذا فحسب لما سمي روحا رياضية بقدر ما يرجع إلى "تعدد الألوان" التي تتسم بها الهوية بما هي كذلك. الأمر الذي يجعلني أنتصر للفريق العربي ضد الفريق الإفريقي اليوم، لكنني سأجد نفسي مع الفريق الإفريقي غدا ضد بلد أوروبي، بل مع البلد الأوروبي مرة أخرى ضد بلد أوروبي آخر. وفي هذا المضمار قيل إن سكان الضواحي كانوا المستفيد الأكبر من انتصار فرنسا، وإنهم لم يشعروا أنهم فرنسيون بحق إلا بعد فوز فرنسا. فكأن حصولهم على الهوية الفرنسية كان رهينا بحصول فرنسا على الكأس بواسطة فريق تشكل الفرقة وحدته وتطغى ألوانه

المتعددة على الألوان الثلاثة التي تشكل العلم الفرنسي، كي ترسم علما جديدا متعدد الألوان وتبني عالما جديدا يتضح فيه أن **الهوية استيهامات وفانتاسم.**

71 . امتداح المظاهر

كتب نيتشه : "ربما كان علينا أن نمجد أكبر التمجيد الحشمة والوقار الذي يطبع الطبيعة ويجعلها تتستر وراء اللغز وعدم اليقين. ربما كانت الطبيعة امرأة تعرف لماذا لا تفصح عن أسسها ودوافعها؟ عجبا لهؤلاء الإغريق! لكم كانوا يعرفون أسباب العيش. إن ذلك يستلزم البقاء على السطح، عند ثنايا الثوب، عند القشرة والبشرة. إنه يقتضي عبادة المظهر والإيمان بالصورة والشكل والاصوات والكلمات، الإيمان بأولمب المظهر. هؤلاء الإغريق كانوا سطحيين.. من شدة عمقهم".

قد نستغرب، للوهلة الأولى، هذا الإعلاء للشكل والصورة والمظهر، خصوصا إذا كنا مشبعين بكل تلك الانتقادات التي تمتد حتى فيورباخ، والتي يعطيها كثير من النظريات الماركسية، من خلال ما أشاعته نظرية الاستلاب، دعامتها الفلسفية، حينما تعتبر أن أكبر لعنة أصابت الكائن في عصر الاغتراب هو فقدانه لماهيته ومحتواه وتحوله إلى مجرد مظهر وشكل، وبالتالي إلى "شيء" "شكلي". وهذا ما نجده حتى عند بعض "المجددين" الماركسيين أنفسهم كديبور الذي يضع على غلاف كتابه "مجتمع الفرجة" عبارة لفيورباخ يلعن فيها مجتمع الاستلاب الذي حول "الشيء إلى صورة، والأصل إلى نسخة والواقع إلى تمثيل والوجود إلى مظهر".

إن المظهر لم يستطع أن يرقى في الأدبيات الماركسية إلى درجة المحتوى.

ما يريد نيتشه أن يشير إليه في تعظيمه المظهر ضد الوجود، والتمثيل ضد الواقع، والنسخة ضد الأصل، والصورة ضد الشيء، هو بالضبط تفكيك هذه الثنائيات الميتافيزيقية، للإقامة على سطح منثن لا عمق من ورائه، وظاهر كثيف لا باطن له، "فإن كان هناك قناع، فلا شيء من ورائه. إن السطح لا يخفي شيئا سوى ذاته".

فالصورة محتوى، والتركيب دلالة، والسانتاكس سيمانتيكا. "ما عسى يمكنني أن أقول عن الوجود اللهم صفات ظاهره".

إن احتقار الصور والتقليل من أهمية المظاهر يتولدان عن نظرة ميتافيزقية لا ترى في السطح إلا قشرة تخفي اللب. هذا في حين أن العمق ليس إلا مفعول السطوح وبالضبط مفعول انثنائها. فالأعماق ليست إلا نتيجة الاستيهام الذي يبعثه فينا السطح الذي يمنعنا من أن ننظر إليه كسطح.

يتساءل نيتشه "ما هو الظاهر عندي؟" فيجيب: "من المؤكد أنه ليس عكس الوجود إذ ماذا يمكنني أن أقول عن الوجود مهما كان اللهم صفات ظاهره؟".

على هذا النحو فحسب، يمكن أن نكون عميقين من شدة السطحية، ويمكن لمسألة الشكل أن تصبح مسألة "غير شكلية".

72 . العولمة وأسئلتنا التقليدية

لا يغيب التحول الجذري الذي يعرفه، وسيعرفه، العالم عن أغلب مفكرينا. وهم ما فتئوا ينبهوننا إلى أن العالم لم يعد هو العالم الذي كنا نعرفه، وأن العولمة غيرت، وستغير، كثيرا من الثوابت.

وبطبيعة الحال لا يكتفي هؤلاء بالوقوف عند تحديد العولمة اقتصاديا وسياسيا، بل يلحون بالدرجة الأولى على وجهها الثقافي.

فما دامت العولمة، تعني، من بين ما تعنيه رفع الحواجز والحدود أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية الاقتصادية منها والإعلامية لتمارس سلطتها بوسائلها الخاصة، ولتحل محل الدولة في ميادين المال والاقتصاد والإعلام، فإن المراقبة ستغدو مستحيلة، ولن يتبقى للدولة سوى خيار واحد هو تسهيل الاتصال وسريان الإعلام لفائدة الشبكات العالمية. والنتيجة الحتمية لعولمة وسائل الاتصال بطبيعة الحال تدمير الثقافات التقليدية، وتنميط الأفكار وتوحيدها، وتعميم لأنماط بعينها من الاستهلاك وأشكال التصرفات الفردية والجماعية.

لا يتساءل مفكرونا، بعد هذا الإثبات حول أسئلتنا التقليدية ومدى إجرائيتها في هذا العالم المعولم، بل يتشبثون بأسئلتنا التقليدية ذاتها، ليطرحوها من جديد، على "الثقافة الجديدة"، فيعيدون التساؤل عن الهوية ومصير الدولة الوطنية والحدود السياسية و"المعالم الذاتية" والثقافة "المحلية"...

لست أستنكر مثل هذه الأسئلة غير أنني أتساءل عن مدى إجرائيتها. **لقد كنا نحاول، في ما سبق، تحديد ذواتنا فرديا وقوميا، داخل عالم محدد. كنا نبحث عن مكان في رقعة مرسومة مبوبة "معقولة". أما اليوم فإننا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعية في فضاء بلا مراجع وعن لون خاص في عالم بلا ألوان.** ولن يتبقى أمامنا، والحالة هذه، إلا أمران: إعادة النظر في جهازنا المفاهيمي ومحاولة فهم العالم بما أصبح يقتضيه العالم، أو غض النظر عن التحولات الجذرية ومحاولة جرها إلى ما هو قديم، وقولبتها حسب مقولاتنا التقليدية.

هذا النهج الثاني هو ما نلفيه عند معظم مفكرينا. فبعد أن يقروا بالتحولات المذكورة، يحالون ترجمتها إلى "لغتنا" القديمة فيقولون: إن الأمر لا يتعلق بثقافة كاسحة "تخلق نمطا واحدا من الأفكار وأشكال التصرفات الفردية والجماعية"، وإنما بثقافتين: "ثقافة التبعية" و"الثقافة القومية". وهنا يغدو المشكل بطبيعة الحال هو: كيف نصون الثقافة القومية ونحافظ على الهوية ونحمي الحدود الفكرية والجغرافية والسياسية.

المشكل هنا هو المشكل ذاته الذي كنا نواجهه أمام الاستعمار التقليدي، كأن شيئا لم يتغير في طبيعته، وكأن العولمة هي مجرد تحول في الدرجة لا في الجوهر، لما عرفه العالم من مد استعماري. وحينئذ يبدو الحفاظ على الأسئلة التقليدية حول الذات والهوية أمرا طبيعيا، كما يغدو اللجوء إلى التفسيرات التقليدية واستعمال مفاهيم الإيديولوجيا والأفكار المبيتة أمرا سليما.

أما إن نحن سلمنا بالعمق الجذري للتحولات، وقلنا إن العالم المعولم ليس هو العالم كما كان، فإن المرجعية الفكرية التقليدية والثنائيات المعهودة لن تنفعنا

في فهم الأمور ومتابعة التطورات، كما أن أسئلتنا التقليدية لن تعود أسئلة إجرائية فيما جهازنا المفاهيمي لن يجدينا في فهم العالم الجديد.

73 . الوحدة الميتافيزيقية والوحدة المضادة

يدعو بعض المفكرين اليوم إلى نبذ مفهوم الوحدة لما اعتراه من بلى من شدة الاستعمال الإيديولوجي والإنهاك "الفكري"، ولما يحمله من شحنة ميتافيزيقية عريقة في القدم. والظاهر أن موقفهم لا يخلو من صواب. فربما كان مفهوم الوحدة من أكثر المفاهيم توظيفا سواء في السياسة أو في المعرفة أو في الاجتماع، حتى لكأنه غدا من غير دلالة محددة، وعلى رغم ذلك يبدو أن هذه الدعوة إلى الرفض المطلق لا تقل ميتافيزيقية عن ميتافيزيقية المفهوم المعني بالأمر. ذلك أننا ينبغي أن نميز بين مفهومين متعارضين متضادين عن الوحدة والتوحيد.

فهناك بالفعل ما يمكن أن ندعوه التوحيد الميتافيزيقي. وما يميزه هو أنه توحيد اختزالي هدفه الأساس هو إرجاع العناصر جميعها إلى عنصر أساس وردها إليه بحيث لا تغدو العناصر الأخرى تفردات تقوم إلى جانبه، وإنما فروعا تصدر عنه. هذا التوحيد هو، في نهاية الأمر، إلغاء للتعدد واختزال له. عن طريقه تؤول العناصر العرقية واللغوية والحزبية والطائفية.. إلى أصل أساس، لا يجمع العناصر الأخرى، وإنما يلغيها أو يردها إلى مرتبة ثانية ورتبة تالية وموقع ثانوي.

لكن هذا النوع من التوحيد لا يمكن أن يلغى لوحده، فهو صلب صلابة الميتافيزيقا، ولا يكفي النداء بإلغائه لكي ينطفئ، وهو لا يقهر إلا بتفكيكه ومحاربته بموقف مضاد ومفهوم "مخالف" عن الوحدة.

هذا الموقف المضاد لا يختزل العناصر الأخرى، وإنما يترك لكل عنصر نصيبه من التميز، وهو يتيح للعناصر جميعها حرية الحركة. ها هنا لا يتعارض التوحيد مع التعدد، وإنما يضمه ويحتضنه. ورغم ذلك فليست علاقة الوحدة بالتعدد هنا كعلاقة الكل بالأجزاء أو المجموع بمكوناته، وإنما كعلاقة الهوية

بالاختلاف. فالاختلاف لايكتفي بأن يقر بتبعثر الكائنات وتشتتها وإنما يجر بعضها نحو الآخر "فيوحد بينها بفعل ذلك التباعد نفسه".

تتميز هذه الوحدة الثانية عن الأولى مثلما تتميز الهوية عن التطابق. فالهوية ليست هي التطابق لأن الهوية ترعى الاختلاف. وقد تترك للتفردات نصيبها في الوجود، بل لا تقدم نفسها إلا كحركة لا متناهية للضم والتباعد. أما التطابق فلا يكتفي بأن يضم كل التفردات في كل موحد، بل يلغي أغلبها ويقضي عليه في سبيل إعلاء عنصر على حساب العناصر الأخرى. فالوحدة الثانية وحدة تعددية، أما الأولى فهي اختزالية لا تقوم بعمليات جمع وضم، وإنما بعمليات قسمة واختزال.

74 . الأحادية القطبية

لم يبدأ رجال السياسة يتحدثون عن "الأحادية القطبية للعالم" إلا بعد سقوط جدار برلين، مشيرين بذلك إلى أن العالم لم يعد بيد قطبين متعارضين، أو تحت رحمة معسكرين متواجهين، وإنما غدا واحدي القطب، أحادي المركز.

فحتى وقت قريب كانت رحى السياسة تدور حول محورين، ورحى الإيديولوجية تتوزع إلى مذهبين، ورحى الاستراتيجية بين معسكرين، إلا أن هذه الثنائية الظاهرية لم تكن لتخفي عن بعض المفكرين أحادية أكثر عمقا. وذلك بالضبط هو شأن الفيلسوف الألماني هايدغر. ففي دروس كان ألقاها سنة 1935 نبه هايدغر إلى ما تخفيه النزاعات الظاهرية التي يعرفها العالم المعاصر من وحدة عميقة. يقول: "إن روسيا وأمريكا، من وجهة نظر ميتافيزيقية، هما معا الشيء نفسه".

صحيح أن التجليات الجيو-سياسية لهذا الشيء نفسه كان يطبعها التعارض، بل التناقض والصراع الحاد، إلا أن السمات العميقة والخصائص التي تميز كلا "المعسكرين" تظل هي هي: "إنه السعر المجهول نفسه للتقنية الكاسحة، ولتنظيم الإنسان وترويضه". وهذا في وقت غدا فيه أصغر ركن من الكرة الأرضية،

وكيفما كان وأنى كان، لا فارق في ذلك بين معسكر وآخر، ولا بين شمال وجنوب أو شرق وغرب "خاضعا لسيطرة التقنية وقابلا للاستغلال الاقتصادي، كما أضحت كل فرصة في أي مكان وأي زمان وأية لحظة شئنا، في متناولنا في الوقت الذي نشاء". فلا تفاضل بين الأمكنة، ولا اختلاف بين المواقع ولا تمايز بين الدول، ولا تباين بين الأحداث "إذ يمكننا أن نعيش في الوقت ذاته محاولة اغتيال سياسي في فرنسا وحفلا سمفونيا في طوكيو. بل لا تفاضل بين البشر، أو قل إنه تفاضل لم يعد ينبني على أساس "حيث غدا الملاكم أعظم رجل يمثل شعبه، كما غدا تجميع الجماهير بالملايين انتصارا وظفرا".

هذه التسوية بين البشر والأزمنة والأمكنة تنفي تعدد المراكز وتنوع الأقطاب، ولكن ليس بتغليب كفة على أخرى، وإسناد التمثيلية القطبية لمركز دون آخر، وإنما برفعها إلى مستوى آخر يبدو معه كل قطب، مهما كان، مفعولا لشيء آخر يتجاوز الجغرافية والاستراتيجية والسياسة ليعلو إلى مستوى الوجود التاريخي الأصيل.

إن ما زال وارتفع ليس هو الثنائية وإنما القطبية ذاتها وحينئذ لن يغدو القطب الوحيد المتحكم في العالم بلدا بعينه أو معسكرا بذاته، وإنما قدرا تاريخيا يكتسح العالم برمته، ويشكل ميتافيزيقا العالم المعاصر. ذاك القطب الأعظم هو التقنية ذاتها.

75 . الماقبل والمابعد... في الحداثة

يميز فوكو بين مفهومين عن الحداثة. أو لنقل بين موقفين: موقف كرونولوجي ينظر إلى الحداثة كحقبة تاريخية. ثم موقف، لا أقول بنيويا، وإنما أفضل أن أنعته بالموقف الاستراتيجي. وهو الذي يعتبر "أن موقف الحداثة، منذ نشأته، قد وجد نفسه في مواجهة المواقف المضادة للحداثة".

لا يتعلق الأمر إذن بالمقابلة بين البنية والتاريخ، بين "السانكروني" و"الدياكروني"، بمقدار ما يتعلق بالتقابل بين السلم والحرب.

ذلك أن الموقف الأول يتميز أكثر ما يتميز ببرودته الوضعية، وسمته الوصفية التقريرية التي تنظر إلى الحداثة كمجموعة من المميزات التي تطبع حقبة تاريخية معينة، حيث يتم إيجاد مكان لها داخل يومية تتقدمها حقبة "ما قبل الحداثة" التقليدية والقديمة، وتتبعها حقبة "ما بعد الحداثة". ربما لا ينبغي أن ننعت هذا المفهوم حتى بالموقف، إذ لا يتعلق الأمر أساسا باتخاذ موقف أكثر ما يتعلق بتحقيب التاريخ وتقطيع الزمن.

أما المفهوم الآخر "فهو يعتبر الحداثة موقفا عوض اعتبارها حقبة من حقب التاريخ. وأعني بالموقف شكلا من العلاقة مع ما يحدث في الوضع الراهن، واختيارا واعيا يقوم به البعض، وأخيرا نمطا من التفكير والإحساس، وطريقة في السلوك والاستجابة تدل على انتماء معين، وتظهر كمهمة يجب القيام بها".

الحداثة، بهذا المعنى الثاني، مسؤولية تاريخية، وموقف نضالي، ووعي "بالحركة المتقطعة للزمن من حيث إنه قطيعة مع التقليد وإحساس بالحيرة والنشوة بما يمر الآن".

ها هنا لا تقابل الحداثة "ما قبلها" ولا "ما بعدها"، وإنما تقابل ما ليس إياها، أي تقابل التقليد. أو قل إن الحداثة هنا لا تحدد إلا سلبا. إنها دوما ضد ما ليس إياها. وهي أساسا حركة انفصال وابتعاد. وفي هذا المعنى يورد فوكو تحديد بودلير للحداثة عندما يعرفها بأنها "المتنقل أو الهارب أو الطارىء".

أن تكون إنسان الحداثة إذن ليس هو أن تتعرف على سير التاريخ وتقف عند تلك الحركة الدؤوبة، وإنما أن تتخذ موقفا منها. ليس أن "تقف على" وإنما أن "تقف من".

على هذا النحو **تغدو الحداثة دوما "ما بعد"**. فالحداثة لا تقطع إلى ما قبل وما بعد، لأنها هي نفسها حركة قطع وانفصال. وهي ليست فترة تبدأ عند نقطة وتنتهي عند أخرى، لأنها بداية متجددة و"نشأة مستأنفة" وموقف لا متناه.

أما الانشغال بالوساوس التأريخية، وتحديد الما قبل والمابعد، وتعيين نقاط البدايات والنهايات، وتقطيع التاريخ إلى أدوار وحقب، فلا شأن كبيرا له بالحداثة وبالأحرى بالتحديث.

76 . عالمنا... عالم أوهامنا

يتعجب كثير من النقاد شرقا وغربا من هيمنة "الكويرة الجلدية" على الكرة الأرضية بكاملها، بل إن البعض منهم يستاء أيما استياء للهيستريا التي أصابت البشرية وجعلتها تأخذ الثانوي مأخذ الأساس والهزلي مأخذ الجد.

قد يسلم بعضهم بأهمية كرة القدم كرياضة، بل بفنيتها، لكنهم يحتجون بأنها لم تعد رياضة بين الرياضات الأخرى، وإنما غدت شيئا آخر غير الرياضة.

ربما لا يكفي أن نرد على كل هذا بالسؤال: ومتى كانت كرة القدم رياضة ورياضة فحسب؟ ولكن لنؤكد أولا أن الأمر لا يتعلق بإبداء التحسر أو التعبير عن الأسف، وإنما **باستكناه المجتمع المعاصر من خلال كرة القدم.** وفي هذا الصدد يمكن أن نؤكد أن كرة القدم هاته قد غدت شيئا آخر غير الرياضة شأنها في ذلك شأن كل أشياء مجتمع الفرجة حيث يعاش كل شيء مفوضا بديله وصورة عنه، وحيث تسود القيمة التبادلية محل ما يمكن أن يفترض أنه قيمة استعمالية، وحيث يغدو الحذاء والسيارة والثلاجة والقميص أسماء وعلامات تستهلك لا أشياء تلبس وتستعمل وتقتنى.

علينا إذن ونحن نتحدث عن كرة القدم، لا أن نتباكى على ما آل إليه شيء ربما لم يكن أبدا هو ما هو عليه، وإنما أن نتابع الأشكال التي اتخذها كي يصير ما لم يكن عليه قط.

لنسلم إذن، ومنذ البداية، بأن كرة القدم هي كل شيء سوى الرياضة. ولنتقص هذا الكل شيء الذي اتخذ أشكالا متعددة وتراوح بين السياسة والاقتصاد والإعلام والإشهار. مضى زمن كانت الرياضة فيه استمرارا للسياسة، ويكفي أن نتذكر كيف اتخذت الديكتاتوريات الأوروبية الحديثة المباريات دليلا إلى نجاح أنظمتها وقوة بنياتها وعظمة دولها. فلا عجب أن يقترن تنظيم بطولة العالم الأولى بإرساء أسس الفاشية الإيطالية.

هذا الطابع السياسي ما زال بطبيعة الحال مستمرا إلى اليوم، يدل عليه ما يطبع المقابلات من عزف للأناشيد القومية ورفع للأعلام وتفجير للعصبيات

الوطنية والحماسة القومية، إلا أنه أصبح في الآونة الأخيرة، ونظرا لما عرفه ميدان الكويرة من بيع وشراء للاعبين، أصبح يتخذ طابع "الارتزاق الرياضي" حيث تجد جل من يدافعون عن القميص والنشيد والعلم، لا علاقة لهم بما "يدافعون" عنه. ولكن إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الطابع السياسي للمهرجانات الكروية قد يتوارى ليدع المكان للعامل الاقتصادي والإعلامي. فالمباريات اليوم في خدمة المجموعات المالية الكبرى التي توجد وراء التجهيزات والألبسة والأحذية، وتلك التي توجد وراء القنوات التلفزيونية التي تبيع لأصحاب الإعلانات فترات البث الرياضي التي تشد أنظار عشاق الفرجة الرياضية. إن لاعب الكرة اليوم، ليس قوة جسمانية وحركات فنية، وإنما هو **كائن إعلامي** يحمل قميصا كتبت عليه أحرف وأرقام، ويتحرك داخل استوديوهات كبرى تخاطب جدرانها عيون النظارة في مختلف أنحاء المعمور.

لا يتعلق الأمر إذن بقبول هذا الكائن الإعلامي أو رفضه، مثلما لا يتعلق الأمر بقبول الكوكا كولا أو رفضها، إذ أن هذه، مثلها مثل الأديداس والنايك، ليست مجرد منتوجات نستهلكها ولا هي مجرد صور نراها أنى اتجهنا بأنظارنا، وإنما هي عالمنا... عالم أوهامنا.

77 . في أوهام هذا المجتمع الاستهلاكي!

يتساءل جان بودريار: "ما عسى تكون حال المواطنين اليوم إذا لم تعرض عليهم المنتوجات دون البعد المزدوج للاختيار والإعلان؟" فيجيب: "إنهم لن يكونوا أحرارا".

يبدو لأول وهلة أن هذا الجواب هو التناقض عينه. أليس الإعلان، مبدئيا، إشراطا ودفعا وتحريضا؟! أليس صناعة للرغبات وتحديدا للأذواق وإجبارا للمستهلكين على أن يتهافتوا على منتوج بعينه ويجمعوا على أهميته وفائدته وبخس ثمنه. فتذوب الفروق بينهم ويتحولون إلى "آلات راغبة" تحركها صور الإشهار ولغة الإعلانات؟!

جوابا عن هذا الاعتراض ينبهنا بودريار إلى ضرورة التمييز في الإعـلان بـين مستويين: بين الإعلان كخطاب حول المنتوج، خطاب يستعمل الصوت والصورة والكتابة، وبين الإعلان كموضوع استهلاك، **موضوع يستهلك كمنتوج ثقافي**. إذا كان المستهلك اليوم يبدي نوعا من المقاومة إزاء الرسالة الإعلانية في جانبها التحريضي الاشراطي، فإنه أصبح يتشبث أكثر فأكثر بالإعلان كإعلان. ذلك أن مطلبا أساسيا تبلور عند المواطن في المجتمع الاستهلاكي هو أنه أصبح يرى من الضروريات أن "**يعتنى برغباته**". **إنه يرغب في أن يرى رغباته مصنوعة مصورة معروضة**.

بهذا المعنى فهو لا يرى في الإعلان جانبه الإخباري الإقناعي "البرهاني". لا يصغي إليه من حيث هو دروس في الكيمياء والبيولوجيا والفيزياء، دروس تشرح طبيعة المادة المستهلكة وفوائدها ومميزاتها. بل إنه لا يؤمن **بمحتوى** الإعلان صورة وصوتا وكتابة.

ولكن هذا لا يعني مطلقا أنه يرفضه أو أنه يستطيع اليوم أن يعيش من دونه. "فإذا كان المواطن اليوم لا يؤمن بالإعلان، فهو يتعلق به أشد التعلق: إنه لا يؤمن بالمنتوج، لكنه يؤمن بالإعلان الذي يريد أن يجعله يؤمن بالمنتوج".

يشبه بودريار اللعبة هنا بتلك التي يعيشها بعض المرضى النفسانيين الذين يجدون شفاءهم في أدوية لا قيمة ولا مفعول لها من الناحية الكيماوية الصرفة. فهؤلاء المرضى لا يشفون نتيجة تناولهم ذلك "الدواء" بعينه، لا يشفون بفعل المنتوج، وإنما لشعورهم بأن هناك من يناولهم الدواء ويعتني بصحتهم ويسهر على علاجهم. ذلك أيضا هو سر حكاية "بابا نويل": فالأطفال لا يهمهم وجوده الفعلي أم لا، وما "يستهلكونه" عبر هذه الحكاية والتبرير هو دخول الوالدين في اللعبة والعناية التي يبدونها إزاء أطفالهم من خلالها.

إن الإيمان بـ"بابا نويل" هو إيمان "بما من شأنه أن يحفظ خلال المرحلة الثانية من الطفولة، العلاقة التي كانت تجمع بين الطفل وأبويه خلال المرحلة الأولى. هذه العلاقة تجد امتدادها في ذلك الاعتقاد". فحتى إن كان الطفل لا يعتقد

في وجود "بابا نويل" فهو يتعلق به أشد التعلق، وذلك أساسا لكونه يتعلق بحنان الوالدين ورعايتهما.

هذا الحنان وتلك الرعاية هما ما يطلبه المواطن من المجتمع. وهو يجدهما في الإعلان الذي لا يخاطب المواطن على أنه مستهلك، وإنما على أنه فرد له القدرة على الاختيار، وأنه يعرف ما يريد وقادر على تدبير أمواله والعناية بصحته ورعاية شؤونه. ذلك أحد أوهام المجتمع الاستهلاكي. ولكنه وهم له نصيب من الواقع، بل لعله الواقع ذاته.

78 . قتلوها... تصويرا

بين التصوير والقتل أكثر من وجه شبه بدءا بعملية التصوير ذاتها وما فيها من تصويب نحو الهدف وضغط على الزناد. التصوير توقيف للزمان، إنه اجتثاث وعزل. إن الصور، كما يقول ديبور "تنفصل عن كل مجال من مجالات الحياة فتندمج ضمن تيار مشترك لا يعود ممكنا فيه استعادة وحدة الحياة من جديد. الواقع المأخوذ جزئيا ينكشف في وحدته العامة ذاتها عن كونه عالما زائفا على حدة، موضوعا لمجرد التأمل". لذلك فالتصوير نوع من التحنيط. إنه استلاب وتحويل "للشيء إلى صورة، والأصل إلى نسخة، والواقع إلى تمثيل والوجود إلى مظهر". وبطبيعة الحال، فإن هذا الاستلاب يغدو مزدوجا مضاعفا ما إن تحول الصورة إلى سلعة لتجني منها أطراف مختلفة أرباحا طائلة.

لعل أحسن من صور هذه الخاصية الاستلابية للصورة هو ميشال تورنيي في "نقطة من ذهب" حيث يتعلق الأمر بشاب جزائري صحراوي "خطفت" منه سائحة عابرة صورة فوتوغرافية على رغمه. فتبعها إلى بلدتها بحثا عن صورته. إلا أنه سرعان ما وقع في حبال العدسات واكتشفه مصور سينمائي ليحوله إلى صور، كي يقع فيما بعد في قبضة صانع تماثيل "حنطه" في صور وأشكال لا نهاية لها.

ربما لم تكن حياة الأميرة ديانا لتختلف كثيرا عن حياة هذا الشاب. فقد شاءت لها الظروف أن تتحول هي كذلك إلى صور، وأن "تستهدف" و"تلاحق" من

طرف عدسات المصورين طوال حياتها بل حتى بعد موتها. فالظاهر أن مطارديها لم يتوقفوا عن التصوير حتى بعد الحادثة، أو، على حد تعبير الصحف الفرنسية، "إنهم ما انفكوا يرمونها برشاشات مصوراتهم" Mitrailler de photos. فلا يهم المصور ما إذا كان الجسد ما زال ينبض حياة أم لا ما دام المهم "صورته" ومظهره.

تحدث البعض عن "رغبة في الموت" لم تكن لتنفصل عند الأميرة ذاتها عن تعلقها بالحياة. فهي كانت تعلم أن حياتها ووجودها ما كانا لينفصلا عن الإعلام والتصوير. لذا فهي كانت "تبحث" عن المصورين مثلما كانوا هم يطاردونها ويترصدونها. ولعبة "الكاش الكاش" البارزية كانت جدلا بين الموت والحياة، والصورة والشيء، والمعنى واللامعنى. لقد كانت الأميرة خير من يدرك أن كل شيء في "مجتمع الفرجة" لا حقيقة له إلا إذا تحول إلى وهم وصورة، وأنه يكون بقدر ما لا يكون.

79 . عساكر عصر التقنية

يؤكد هايدغر كثيرا على أن أهم مظهر يميز عالم التقنية هو **غياب الاختلاف**. ففي عصر التقنية "يمتد الموجود في غياب كل اختلاف، ذلك الاختلاف الذي لا يقهر إلا بفضل تنظيم يسوده مبدأ الإنتاجية. ويبدو هذا المبدأ كما لو كان يؤدي إلى نظام تراتبي، لكنه في الواقع يقوم على غياب كل تراتب اعتبارا بأن هدف الإنتاج ليس إلا الفراغ الموحد". "فالتنظيم يسوي، في انسجام الإنتاج ووحدته بين كل المستويات، أي بين كل المراتب".

ينصرف ذهننا، ونحن نقرأ هذا الحديث عن النظام والتراتب إلى التنظيمات العسكرية بطبيعة الحال. لكن ما يريد فيلسوف عصر النازية أن يؤكده بالضبط، هو أن هذا التراتب وهمي. ذلك أن مبدأ هذا التنظيم هو خلق كائن موحد uni-forme، كائن يلبس لباسا واحدا ويمشي مشية واحدة ويتحرك حركة واحدة ويردد لحنا واحدا.

لكـي نسـتحضر في أذهاننـا هـذا الكـائن علينـــا أن نتذكـر الاسـتعراضات العسكرية التي كان ينظمها الجيش الإيطالي أو الألماني قبيـل الحـرب، إلا أن مـا يؤكد عليه هايدغر هو أن هذا التنظيم وهذه التسوية يتجاوزان، في عصـر التقنيـة، الميدان العسكري ليمسا الكائن في جميع تجلياته.

ميزة عصر التقنية بالضبط هي خلق كائن لا يكتفي فحسب بلبـاس موحـد، لباس عسكري، بل كائن ينصهر فيه جميع الأفـراد في كتلـة واحـدة. تلـك الكتلـة التي يقدمها لنا "مجتمع الفرجـة"، في مظـاهر متنوعـة، منتظمـة متحـدة متناغمـة موحدة تنفعل الانفعال ذاته، وتقف الوقفة ذاتـها وتحـزن الحـزن ذاتـه، وترقـص الرقصة ذاتها. ويكفي أن نستعرض في أذهاننـا صـور الملاعـب الرياضيـة والخطـب الجماهيرية والاحتفالات الموسيقية (التي أصبحت هي كذلك تنظم داخل الملاعـب الرياضية)، بل يكفي أن نلتفت إلى الأمس القريب وما شهده تشييع جنازة "أمـيرة القلوب" من "إجماع" على الحزن والبكاء، ومن "عولمة" للوجدان والعواطف.

هناك، بطبيعة الحال، من يعزو هذا الأمر إلى العامل الإعلامي، غير أن هذا العامل لا يبدو إلا عاملا مساعدا، أو قل إنه احتدام لظاهرة تميز عصـر التقنيـة في جوهره، وهي "غياب الاختلاف".

الإعـلام يوسـع "الكتلـة" المنفعلـة، فبـدل الجمـهور الريـاضي الحـاضر في الملعب، تصرخ الصرخة ذاتها الجماهير العريضة الغائبة عن الملعـب والحـاضرة في "عالم التقنية". وعوض الموكب المحدود الذي يشـيّع الجنـازة، تواكـب الجماهـير اللامتناهية، بعيونها وقلوبها، الانفعالات ذاتها.

لقد أصبح الإنسان في عصر التقنية وعصر الإعـلام (أعلـى مراحـل التقنيـة) عسكريا بدون بذلة. أو قل إنه غـدا موحـد الشـكل مـن غـير توحيـد الملبـس uni-formes sans uniformes. فرغم تراتب الشارات والمراتب، ورغم التمايز الظـاهري، فهو كائن منظم متنظم (بالمعنيين اللذين يفيدهما اللفظ اللاتيـني Ordo)، أي كـائن يخضع للإيقاع نفسه، ويستجيب الاستجابة ذاتها.

المحتويـــات

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

إن معنى الاهتمام باللغة عند صاحب الجنيالوجيا هو نفي للإحالة، نفي للواقع الخام. فالقول بالواقع الخام هو إنكار للكثافة التأويلية، وهو قول بحضور المعنى ونفي لخبث العلامات والدلائل. إن الدال عندما يحيل لا يرد إلى واقعة وإنما إلى دال آخر. وفي هذا المعنى يقول نيتشه : "إن ما يهمنا هو معرفة الكيفية التي تسمى بها الأشياء لا معرفة ماهيتها. فما يشتهر به شيء ما، أكان اسمه أو مظهره أو قيمته أو قياسه أو وزنه، كل هذه الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ، يشجعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر، تصبح بالتدريج لحمة الشيء، ويتحول ما كان مظهرا في البداية إلى جوهر ثم يأخذ في العمل كماهية".

فالوجود مفعول للمظهر لا العكس، والواقع مفعول للمعيش، والحقيقة مفعول للمجاز والعالم البشري هو عالم المظاهر والمعاني الثانوية. أما المعنى الأولي فهو "أسطورة علمية".

الثمن : 44 درهم

قام بمسح هذا الكتاب ضوئيا

مُحَمَّد بكَّاي

حق المعرفة كحق الحياة

Mohammed Bekkaye

تم إتمام هذا العمل:

يوم الجُمعة: 15 يناير– كانون الثاني 2010.

18.18 مساءً بتوقيت الجزائر.